تصوير ابو عبد الرحمن الكردي

دموکراسی

برنارد کریک

ترجمه‌ی پویا ایمانی

دموکراسی

دموکراسی

برنارد کریک

ترجمه‌ی پویا ایمانی

نشر مرکز

Democracy
A Very Short Introduction
Bernard Crick

دموکراسی
برنارد کریک
ترجمه‌ی پویا ایمانی
ویرایش تحریریه‌ی نشرمرکز
طرح جلد از ابراهیم حقیقی
چاپ اول ۱۳۸۷، شماره‌ی نشر ۹۰۲، ۲۰۰۰ نسخه، چاپ علامه طباطبایی
شابک: ۰-۹۹۱-۳۰۵-۹۶۴-۹۷۸

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸
صندوق پستی ۵۵۴۱-۱۴۱۵۵ تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹
Email:info@nashr-e-markaz.com

سرشناسه:	کریک برنارد، ۱۹۲۹- م Crick, Bernard R.
عنوان و نام پدیدآور:	دموکراسی / برنارد کریک؛ ترجمه‌ی پویا ایمانی
مشخصات نشر:	تهران: نشرمرکز، ۱۳۸۷
مشخصات ظاهری:	هشت، ۱۸۸ ص.: مصور
شابک:	۰-۹۹۱-۳۰۵-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی:	فیپا
یادداشت:	عنوان اصلی: Democracy: A Very Short Introduction, 2002.
موضوع:	دموکراسی
موضوع:	دموکراسی ـ تاریخ
شناسه افزوده:	ایمانی، پویا، ۱۳۶۲- ، مترجم
رده‌بندی کنگره:	۱۳۸۷ ۸ د ۴۴ک / JC ۴۲۳
رده‌بندی دیویی:	۳۲۱ / ۸
شماره کتابشناسی ملی:	۱۳۰۸۷۴۷

قیمت ۳۹۰۰ تومان

برای پروانه‌ی بیات،
مامِ رنج و زیبایی؛

با سپاس و عشقی بی‌پایان.
پویا

فهرست

درآمد

معناهای بسیاری به واژه‌ی دموکراسی نسبت داده می‌شود. اما اگر یک معنای درست در میان باشد، بی‌گمان ـ همچنان که افلاتون اگر بود لابد می‌گفت ـ در عالمِ بَرین جای دارد و متأسفانه هنوز دور از دست‌رسِ ما است. برخی فیلسوفان این واژه را «مفهومی ذاتاً مورد نزاع» خوانده‌اند، یکی از آن اصطلاحاتی که هرگز نمی‌توانیم بر سرِ تعریفی یکّه از آن به توافق رسیم، چرا که هر تعریف دربردارنده‌ی برنامه‌ی اجتماعی، اخلاقی، یا سیاسیِ متفاوتی است. اما با این حال، دست‌کم امروزه، نمی‌توانیم بدونِ آن زندگی کنیم. چهل سال پیش، در کتاب‌ام، در *دفاع از سیاست*، «این بی‌بندوبارترین واژه» را چونان پَری‌ای یونانی یا رُمی ـ و یا همچون دموکراتیا، ایزدبانوی کوچک آتنی ـ در نظر آوردم: «او بانوی همگان است، و حتا آن‌گاه که عاشق‌اش می‌بیند الطافِ او، به گونه‌ای نامشروع، در برابرِ دیدگان‌اش شاملِ حالِ بسیاری دیگر هم می‌شود، باز افسون‌اش را به هر طریق حفظ می‌کند.»

بی‌شک افلاتون از دموکراسی بیزار بود. برای او دموکراسی، حکومتِ *دوکسا*[1] بر *فیلوسوفیا*،[2] یا باور عمومی بر دانایی بود. در زبانِ یونانی

---

1. Doxa
2. Philisophia

حکومت را کراتوس[1] می‌گفتند و دموس[2] به معنای «مردم» بود. اما بسیاری از دیگر نویسندگانِ عهدِ باستان (و مدرن)، با به‌کار بردنِ مفهومِ اکثریت در معنای صرفِ عوام ـ جانوری قدرت‌مند، خودخواه، دَمدَمی، و مُتلوّن ـ معنایی تحقیرآمیز به این واژه بخشیدند. اما چنان‌که خواهیم دید، شاگرد او ارسطو در کتاب خود *سیاست*، دیدگاهی متعادل‌تر اتّخاذ کرد. برای او دموکراسی شرطِ ضروریِ یک حکومتِ خوب به شمار می‌آمد، اما با شرطِ کافی فاصله داشت. پس هرگاه از عدالت و حکومتِ خوب سخن می‌گوییم، آمیزه‌ای پیچیده از مفاهیم، ارزش‌ها، و کاربست‌های متفاوت را در نظر داریم، آمیزه‌ای که هرگز یکسان برجای نمی‌ماند. بئاتریس وب، آن‌گاه که می‌گفت «دموکراسی تکثیرِ باورهای نابخردانه نیست»، دموکراسی را نفی نمی‌کرد، بل آن را گرچه کمی با تندی، در جایِ اصلیِ خود قرار می‌داد، و خواستِ بهبودِ هرچه بیشترِ وضعیتِ آموزشی، یا صرفاً ضرورتِ امرِ آموزش، را پیش می‌کشید.

پس باید در هر مدعایی که مفهومی از دموکراسی را بهترین مفهوم برای تمام فصول معرفی می‌کند، تردید کنیم، و نیز ضرورتِ انتخابِ یک شکلِ از پیش آماده‌ی دموکراسی به جای شکل دیگر را به طعنه بنگریم؛ و با این حال، باز باید دست به انتخاب بزنیم، حتا اگر گزینش‌مان نادرست باشد. در دموکراسی‌ها، عدم انتخابِ گسترده می‌تواند شکل خطرناکی از انتخاب باشد. هریک از ما باید چیزی را برگزینیم، اما این‌که چرا و چگونه به خود اجازه می‌دهیم تا برای دیگران انتخاب کنیم، مسأله‌ی دیگری است. احتمالاً بیشتر کسانی که چنین کتابی را می‌خوانند، در نظام حکومتی‌ای زندگی می‌کنند که در معنایی گسترده آن را «دموکراتیک»

---

1. Kratos   2. Demos

می‌نامیم. این واژه، هنوز هم می‌تواند، یا باید بتواند، چنان‌که شاعر یونانی گفته، «چون شراب، خون را گرما بخشد»، همچنان که مثلاً عبارتِ «حکومت مبتنی بر قانون اساسی» ذهن را به سوی درس‌نامه‌ها یا کتاب‌های قانون می‌کشاند. به هر حال، دلایل خوبی وجود دارد که همه‌ی این معناهای متفاوت را، به درست یا نادرست، چنان‌که در پایان کتاب خواهیم آموخت، «دموکراتیک» بخوانیم؛ همچنین می‌توان میانِ نظام‌های مختلفِ دموکراسی، نظیرِ حکومت‌های تازه استقراریافته‌ی آلمان و ژاپنِ بعد از جنگ، جمهوری‌های تازه‌استقلال‌یافته‌ی شوروی سابق، یا حکومت‌های واگذارشده‌ی اسکاتلند، ولز، و ایرلند شمالی، برخی را بر دیگران ترجیح داد. اما این بدان معنا نیست که دموکراسی در هر صورت اصلِ فائقه‌ی همه‌ی شرایطِ ممکن است (و این مسأله کاملاً از آن واقعیت تلخ جدا است که هنوز در بیشتر کشورهای جهان دموکراسی وجود ندارد). برای مثال، در بسیاری از نشست‌هایی که من طی چند سال گذشته در آن‌ها حضور داشته‌ام، اتفاق افتاده که شخصی بلند شود و خواستی پرشور و مستدل درباره‌ی برپاییِ «مدارس دموکراتیک» مطرح کند، و البته من هربار به تندی پاسخ داده‌ام: «بی‌معنا است، یک مدرسه نمی‌تواند دموکراتیک باشد، اما بسیاری از مدارس نیاز دارند تا دموکراتیک‌تر باشند، و بعضی دیگر به راستی مثال‌هایی روشن از خودکامگی اند.»

با این حال، شمارِ کاربردهای مختلف «دموکراسی» که منشأ تأثیراتِ عملی هم بوده باشد، چندان زیاد نبوده است. منظورم از تأثیرِ عملی آن است که میانِ دموکراسی همچون سامانی از ارزش‌ها و دموکراسی همچون مجموعه‌ای از ترتیباتِ نهادی، همخوانی برقرار باشد. این امر را

وقتی می‌توانیم به بهترین نحو مشاهده کنیم که هم تاریخِ ارزش‌ها و هم تاریخِ نهادهایی را که دموکراتیک خوانده شده‌اند، مَدّنظر قرار دهیم. دو دلیلِ برای اتّخاذِ یک رویکردِ تاریخیِ مقدماتی وجود دارد. نخستین دلیل آن‌که برای فهم هر نهاد انسانی، باید اندکی درباره‌ی آن‌چه پیش‌تر گذشته، این‌که چرا این نهادها ابداع شده یا چگونه تکامل یافته‌اند، بدانیم. حتا مارکس که به انقلاب باور داشت، می‌گفت که برای دگرگون کردن جهان نخست باید آن را شناخت (گرچه او اندکی ایدئالیست بود، یا درباره‌ی میزانِ ممکنِ دگرگونی، و البته درباره‌ی برهه‌های تاریخی، به سادگی اشتباه می‌کرد). دومین دلیل، خود تاریخی است. زمانی که با انقلاب آمریکا و سپس انقلاب فرانسه، ورودِ دموکراسی به سیاست و جامعه‌ی مدرن آغاز شد، رهبران این دو انقلاب به آن‌چه که گمان می‌کردند از پیشینیانِ یونانی و رُمی‌شان به ارث رسیده، نظر افکندند. آنان در رِداها و تاج‌برگ‌های کلاسیک‌شان نقاشی و پیکرتراشی می‌شدند، به خود نام‌های مستعارِ یونانی و رُمی می‌دادند (هم برای برانگیختنِ افکار عمومی و هم برای محافظت از خود)، و در همان حال قوانین خردمندانه‌شان را تدوین می‌کردند و رساله‌هایی علیه حکومت سلطنتی و مظالم‌اش می‌نگاشتند. نام‌های مستعاری که اینان اختیار می‌کردند، خوانندگان را نسبت به اصل و منشأ سیاسی‌شان آگاه می‌کرد ــ مثلاً یک «بروتوس» احتمالاً بیشتر جانبِ عملِ فوری را می‌گرفت تا یک «سیسرون» قانون‌مدار. برای قرن‌های متمادی، خاطره‌ی احیا شده‌ی دولت‌شهرهای یونانی (دولت‌های شهروندی) و رُمِ دوره‌ی جمهوری به ذهن غرب خطور می‌کرد؛ برای بعضی همچون ترسی جدی و برای بعضی دیگر چونان امیدی اندیشگون: آن‌چه پیش‌تر محقق شده، می‌تواند بار دیگر به انجام رسد. و همواره باید به یاد داشته باشیم که ما اصطلاحی را به‌کار می‌بریم که در

بیشتر جوامع و در قسمت اعظم تاریخ بشری هیچ معنایی نداشته است، و با این‌که بیشتر دولت‌های دنیای مدرن احساس نیاز می‌کنند تا خود را دموکراتیک بنامند، اغلب در مرز و یا فراسوی حدودِ خارجیِ کاربرد اصلی و تاریخی این اصطلاح جای می‌گیرند.

من چالش این کتاب را دوست دارم، زیرا مختصرنویسی و تلاش برای ساده‌کردن یک موضوع پراهمیت و بسیار پیچیده، بدون تحریف آن، دشوارتر از درازگویی درباره‌ی همان موضوع است. پس دو نکته را گوشزد می‌کنم. نخست آن‌که در این متن، سه حکایت (یا شرح) نسبتاً متفاوت به موازات هم جریان دارند، که تلاش می‌کنم تا در پایان از هم تمیزشان داده و با دقت بیشتری به یکدیگر مرتبط‌شان سازم. نخست، دموکراسی همچون اصل یا نظریه‌ی دولت؛ دوم، دموکراسی به مثابه‌ی مجموعه‌ی ترتیبات نهادی یا دستگاه‌های قانونی؛ و سوم، دموکراسی به عنوان شکلی از رفتار (مثلاً رفتاری که نه تمکین باشد و نه جامعه‌گریزی). این سه حکایت همواره یک‌جا گرد نمی‌آیند. برای مثال، رأی‌دادن به رهبران رویه‌ای است دموکراتیک؛ اما بسیاری از راهبانِ قرون وسطایی در یک کلیسای به شدت خودکامه هم، رئیسِ دِیر را خودشان انتخاب می‌کردند؛ گروه‌های جنگ‌جوی وایکینگ، وقتی سردسته‌شان در مبارزه کشته می‌شد، رهبرِ جدیدی برمی‌گزیدند، و هوراشیو به ما می‌گوید که واپسین کلامِ هملت پیش از مرگ، رأی او به فورتینبراس بود تا شاهِ دانمارک شود («نه چنان‌که ما امروزه در انگلستان عمل می‌کنیم»، اما آدم‌های عصر الیزابت بی‌شک درباره‌ی غرایبی چون پادشاهیِ انتخابی چیزهایی شنیده بودند ـ آنان نیازی به یادداشت‌های نمایش یا گروه همسرایان نداشتند). و اما دومین هشدار

آن‌که تا همین اواخر تمیز دادنِ تاریخِ آن‌چه با واژه‌ی دموکراتیک مشخص می‌شود، از تاریخ «جمهوری» و «جمهوری‌خواهی» دشوار بود.

سنت جمهوری‌خواهی رُم در سده‌های شانزدهم و هفدهم احیا شد (که *گفتارهای* ماکیاولی بهترین تحلیل و دفاع از آن به شمار می‌رود) و همچون ایده‌ای الهام‌بخش، انقلاب‌های آمریکا و فرانسه را به حرکت درآورد؛ گو این‌که با فهم ما از دموکراسی همخوانی نداشت و حق همگان برای رأی‌دادن را سرسختانه انکار می‌کرد، و دلایل خوبی هم داشت، با این حال از برخی جهات دموکراتیک‌تر از آن چیزی بود که بسیاری از ما امروزه با آن خشنود ایم، زیرا بر وظیفه‌ی همه‌ی شهروندان نسبت به مشارکت *فعال* در زندگی جمعی و امور حکومتی (آن‌چه اندیشمندان «جمهوری مدنی» نامیده‌اند) تأکید داشت. امروزه مایل ایم چنین بیاندیشیم که همه‌ی ما، اگر که بخواهیم، از چنان حقوقی (یعنی مشارکت فعال در زندگی جمعی و شهروندی) برخوردار ایم، یا اگرنه، دست‌کم هرازگاهی که اراده کنیم، می‌توانیم از حقوق خود استفاده کنیم، اما در هرحال دولت قوانینی را برای پاس‌داری از آزادی‌های فردی ما تدارک دیده است (آن‌چه اندیشمندان «لیبرالیسم» می‌نامند). اما چنان‌که خواهیم دید، نسبت دادنِ این «زوال» (یا اطمینان گسترده به این امر که می‌توانیم همه چیز را بر عهده‌ی دیگران بگذاریم) تنها به جامعه‌ی مصرفی اواخر سده‌ی بیستم، تاچریسم، یا اقتصاد بازار، نادرست است. ریشه‌ها عمیق‌تر اند و به ابهامِ درونیِ خود اصطلاح‌های «دموکراسی» و «آزادی» و کاربست‌های مربوطه‌شان بازمی‌گردند. از همین‌رو است که بنژامن کنستان به سال ۱۸۱۹ در جستاری می‌نویسد «آزادیِ باستانیان قابل مقایسه با آزادیِ مدرن‌ها بوده است»:



آزادی مردم را رهبری می‌کند، اثر دُلاکروا

هدف باستانیان تقسیم قدرت اجتماعی میان شهروندان یک سرزمین بود: این آن چیزی بود که آنان آزادی‌اش می‌خواندند. هدف مدرن‌ها بهره‌مندشدن از آزادی در قالب لذت‌های شخصی است؛ و اینان آزادی را تضمین این لذت‌ها توسط نهادها می‌دانند.

نتیجه‌گیری من در پایان کتاب، طرح‌ریزیِ دوباره‌ی همین تناقض (میان تقسیم اجتماعی قدرت بین شهروندان از سویی، و تضمین نهادینه‌ی لذات شخصی از سوی دیگر) در جامه‌ای مدرن خواهد بود، البته با امید به پایانی خوش که در آن بتوانیم از هردو شکلِ تعریف آزادی بهره‌مند شویم، و این مهم تنها در صورتی امکان‌پذیر خواهد بود که بیاندیشیم این دو چگونه می‌توانند به جای آنکه به‌وسیله‌ی واژه‌هایی غلط‌انداز با هم خلط شوند ــ و این چنین به طرز خطرناکی به‌اشتباه گرفته شوند ــ همچون تمامیت‌هایی مستقل با یکدیگر همزیستی داشته باشند.

فصل اول

کلام و عمل

«در آغاز کلمه بود».
آه که اکنون در این‌جا گرفتار آمده‌ام! باید دگرگون‌اش سازم، اما چگونه؟
....
سرانجام، روح مقدس روشن‌ام می‌دارد! دریافتم که چگونه بایدش خواند
و با دلی آرام می‌نویسم، «در آغاز عمل بود.»
(گوته، *فاوست*)

واژه‌ی دموکراسی قاعدتاً نباید مترجمان را به هیچ زحمتی بیاندازد. این واژه از زبان یونانی، تقریباً بی‌کم‌وکاست، به هر زبان بزرگی راه یافته است. مسلماً روحِ خبیث، مفیستوفِلِس، فاوست را با چنان تحریکِ شورانگیزی، یعنی با ترجمه‌ی نادرستِ نخستین سطرِ شگرفِ ***انجیل یوحنا***، به دشواری‌ای جدی درافکنده است. آه از این جست‌وجوی اندوه‌بارِ تازگی به جای وفادارماندن به حقیقت‌های کهنه‌ی خوب! اما واژه‌ی دگرگونی‌ناپذیر و مقدسِ «دموکراسی» به اندازه‌ی کافی دشواری‌آفرین هست، زیرا می‌تواند برای هرکس معنایی داشته باشد، چنان‌که به فرهنگ‌های متفاوتی ترجمه، و ریسمان‌اش برای اهدافِ مختلفی رشته شده است.

بگذارید همین‌جا نکته‌ای را درباره‌ی خواننده‌ای که به امیدِ یافتنِ یک

معنای درستِ ذاتی یا تعریفی قطعی است، روشن کنم. نه زبان و نه سامان اجتماعی هیچ‌یک چنین نیستند. در سال ۱۹۶۲ اس. ای. فاینر[1] فقید کتابی نوشت با عنوان *انسان بر پشت اسب*. او در این کتاب شش عنوان رسمی‌ای را که دیکتاتورهای نظامی «حکومت‌های‌شان را با آن‌ها آراسته بودند»، فهرست کرد:

ناصر:[2] دموکراسی ریاستی
ایوب‌خان:[3] دموکراسی بنیادی
سوکارنو:[4] دموکراسی هدایت‌شده
فرانکو:[5] دموکراسی اندام‌وار (یا ارگانیک)
استروسنر:[6] دموکراسی انتخابی
تروخیلو:[7] نو ـ دموکراسی

ریشخندِ چنین فرصت‌طلبیِ مُحیلانه‌ای آسان می‌نماید، اما به‌گمان من، و درمعنایی گسترده، در حالی‌که سه‌تای این حکومت‌ها تقریباً یکسر استبدادی بودند، و بیش‌وکم تنها بر زور و ترس تکیه داشتند، سه‌تای

---

1. S. E. Finer
۲. جمال عبدالناصر (۱۹۷۰ـ ۱۹۱۸) دومین رئیس‌جمهور مصر بود که از ۱۹۵۶ تا زمان مرگ‌اش در این سمت خدمت کرد.
۳. محمد ایوب‌خان (۱۹۷۴ـ۱۹۰۷) رئیس‌جمهور پاکستان از ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۹ بود.
۴. سوکارنو (۱۹۷۰ـ۱۹۰۱) نخستین رئیس‌جمهور اندونزی از ۱۹۴۵ تا ۱۹۶۷ بود.
۵. فرانسیسکو فرانکو (۱۹۷۵ـ۱۸۹۲) از ۱۹۳۶ تا زمان مرگ‌اش دیکتاتور و رئیس دولت اسپانیا بود.
۶. آلفردو استروسنر ماتیودا (۲۰۰۶ـ۱۹۱۲) از ۱۹۵۴ تا ۱۹۸۹ رئیس‌جمهور پاراگوئه بود.
۷. رافائل تروخیلو (۱۹۶۱ـ۱۸۹۱) از ۱۹۳۰ تا زمان ترورش در سال ۱۹۶۱ دیکتاتور جمهوری دومینیکن بود.

دیگر، دست‌کم نزد اکثریتِ مردم‌شان، از محبوبیتی قطعی برخوردار بودند.

در عین حال، بحثِ سامی فاینر تنها به رژیم‌های نظامی محدود می‌شد. در حالی که اتحاد جماهیر شوروی، چین، و هم‌پیمانان یا دولت‌های دست‌نشانده‌شان همگی توصیفِ متکبرانه‌ی «دمُوکراسی‌های خلقی» را خیلی جدی گرفته بودند. آن‌ها باور داشتند که طبقه‌ی کارگر باید آزاد شود، و در دورانِ گذارِ انقلابی، تا زمان نیل به جامعه‌ای بی‌طبقه، بر دیگر طبقات حکومت کند، حکومتی در قالب دموکراسیِ خلقی. با آن‌که نخبگانِ حزبِ کمونیستِ حاکم هیچ مخالفتی را برنمی‌تابیدند، و قدرت را به‌گونه‌ای انحصاری و با سوءاستفاده‌ی هرچه بیشتر به‌کار می‌بردند، باز از میان قدرتِ مردمی و نارضایتیِ عمومی برخاسته بودند، و نهایتاً وابسته به حمایتِ مردم بودند، که خوش‌بختانه این نکته‌ی آخر را فروپاشیِ شوروی به اثبات رساند ــ «خوش‌بختانه»، به شرطی که به آزادی و حقوق بشر به اندازه‌ی «دموکراسی همچون رضایت اکثریت» بها دهید یا با بی‌خیالی چنین بینگارید که آزادی و دموکراسی همزادهایی جدایی‌ناپذیر اند. گرچه باید چنین باشند، اما به راستی نیستند.

بی‌شک همه‌ی ما می‌توانیم تحریفِ «دموکراسی» توسط رژیم‌های نظامی و دیگران را به مسخره بگیریم، چه بیشتر ما مطمئن ایم که در کشوری دموکراتیک زندگی می‌کنیم، پس این واژه را برای بیانِ تقریباً هرآن‌چه دل‌مان می‌خواهد ــ «همه‌ی چیزهای روشن و زیبا» ــ به‌کار می‌بریم: دموکراسی همچون آرمانی مدنی، همچون نهادهای نمایندگی، و همچون شیوه‌ای از زندگی. بسیاری از افراد در تعریفِ این واژه خواهند گفت «حکومت اکثریت»، اما با کمی بحث، مثلاً در دیالوگی سقراطی یا در یک

همایش، کمی تغییر جهت می‌دهند و با واقع‌بینیِ بیشتر می‌گویند «رضایت اکثریت». اما در این صورت هم، تنها گروهِ اندکی دموکراسی را تحت هر شرایطی با عدالت یا حقوق بشر برابر خواهند دانست. برای مثال، مسأله‌ی کیفر اعدام را در نظر آوریم. سیاست‌مداران بریتانیایی بنا به دلایل مختلف، گرایشِ افکار عمومی به حکم اعدام را نادیده گرفتند. حال اگر خود را یک دموکراسی می‌دانیم، همچنین باید بپذیریم که یک دموکراسی پارلمانی هستیم. در این صورت، سیاست‌مداران آمریکایی (که مجازات اعدام را به طور کامل ملغا نکرده‌اند)، از دیدگاهی اکثریت باور، «دموکرات»تر اند. پس اگر قرار است که یک جامعه یا نظامی حکومتی «به راستی» دموکراتیک خوانده شود، داشتن برخی ویژگی‌ها الزامی است.

بعضی معتقد اند که دموکراسی در حقیقت به معنای آزادی، یا حتا به معنای لیبرالیسم یا فردگرایی است: قوانین باید از فرد (دموکرات) در برابر دولت (دموکراتیک) دفاع کنند. الکسی دوتوکویل در فهمِ جامعه‌ی آمریکای اوایل سده‌ی نوزدهم تا حدودی بر خطا بود که دموکراسی را تقریباً هم‌معنای برابری می‌انگاشت، در حالی‌که اندرو کارنگی[1] در کتاب پرفروش‌اش *دموکراسی پیروز*، این مفهوم را برای ستایش از جامعه‌ی بازاریِ دارای اقتصادِ آزادِ بسیار متغیر با تفاوت‌های زیاد در ثروت به‌کار برد، که در آن، این اختلاف‌سطح گسترده همچون پی‌آمدِ استعداد فردیِ ناشی از قوانینِ آهنینِ تکامل قابل توجیه است. ارنست بوین،[2] در کنفرانسی به سال ۱۹۳۰ در یک اتحادیه‌ی کارگری، اعلام کرد که این

---

۱. Andrew Carnegie (۱۹۱۹- ۱۸۳۵) نویسنده، کارخانه‌دار و تاجر بزرگ اسکاتلندی - آمریکایی که غول صنعت فولاد آمریکا به شمار می‌آمد.

2. Ernest Bevin

دموکراتیک نیست که اقلیت پس از انجام رأی‌گیری، همچنان تصمیماتِ اکثریت را مورد اعتراض قرار دهد، البته او بلافاصله پاسخی به همان اندازه صریح و گیج‌کننده از یک برادرِ مزاحمِ حاضر در جمع دریافت کرد، بدین مضمون که دموکراسی یعنی آن که من هرچه می‌خواهم، به هر طریقی که می‌خواهم، و هر زمانی که می‌خواهم، حتا علیه اتحادیه‌ی کارگرانِ عمومی و ترابری بگویم ــ که این حرف در آن زمان، سخنِ تندی به شمار می‌آمد. دموکراسی را همچنین می‌توان به مثابه‌ی نظامی سیاسی درنظر گرفت که حتا حکومتی انتخابی (و از این‌رو دموکراتیک) را با محدودیت‌های قانونی مواجه می‌سازد (کاربردی با بیشترین مطلوبیتِ ممکن، اما به لحاظِ تاریخی نامحتمل و معمولاً صرفاً در حد شعار). در مخالفت با «دموکراسیِ مبتنی بر قانون اساسی»، ایده‌ی «حاکمیتِ مردم» یا «خواست همگانی» مطرح شده است، که هدف‌اش غلبه بر محدودیت‌های رسمیِ قانون اساسیِ مورد تفسیر حقوق‌دانان است. برای برخی افراد، دموکراسی اندکی بیش از «هر مرد یک رأی» (و امروزه، مسلماً هر زن یک رأی) است، و از این‌رو، در ادامه‌ی این عبارت، امیدوارانه می‌افزایند «به اضافه‌ی گزینش‌هایی واقعی». در معنایی گسترده، و با پذیرشِ بیشتر این کاربردهای متفاوت، دموکراسی را می‌توان همچون دستور کار برای مجموعه‌ای قابل قبول از نهادها، یا «شیوه‌ای از زندگی»، که در آن «روحِ دموکراسی» دست‌کم به مثابه‌ی ویژگیِ نهادها اهمیت می‌یابد، درنظر آورد. چه، برخی می‌اندیشند که نشانِ چنان شیوه‌ی زندگی‌ای، درواقع نه در کلام، بل در عمل آشکار می‌شود: مردمی که در قالبِ الگوهای دوستی، گفتار، پوشاک، و سرگرمی به شیوه‌ای دموکراتیک عمل و رفتار می‌کنند، با افراد دیگر هم‌چنان تعامل می‌یابند که گویی با آن‌ها برابر اند.

زمانی لیبرال‌های با حسن‌نیت می‌گفتند که «دست‌کم کمونیست‌ها ادعای دموکراتیک‌بودن دارند». آن‌ها دموکرات بودند، اما تنها در معنای عمیقاً تاریخیِ اکثریتی که به حکومت‌شدن با شیوه‌ای عمدتاً مردمی و توسّطِ رژیمی که، برخلافِ استبدادهای کهن، به بسیج و تحریکِ توده‌ها نیاز داشت، راضی بودند. چنین رژیم‌هایی دیگر براساس اصلِ کهن و تقریباً جهانیِ نخبگانِ قدرت در جوامعِ دهقانی، یعنی «بگذار سگانِ خفته بخوابند»، حکومت نمی‌کردند؛ آن روی سکه این بود که دهقان، چنان‌که در شعر تنیسون[۱] آمده، با خود می‌خواند: «آدم‌ها می‌آیند و می‌روند، اما من تا ابد به پیش می‌روم». استبدادهای مدرن و رهبرانِ بزرگ، اعم از زن و مرد، خواسته‌های تازه‌ای به مردمان‌شان تحمیل می‌کنند و به رضایتِ آنان، خواه طبیعی یا اِلقایی، نیاز دارند.

پس نباید ناگهان به این نتیجه برسیم که یک «دموکراسیِ راستین» وجود دارد که معجونی طبیعی از حکومتِ خوب یعنی حکومت نمایندگی، عدالت سیاسی، برابری، آزادی، و حقوق بشر است. زیرا چنین عناصر متغیری ممکن است گه‌گاه بی‌ثبات شوند، مگر آن‌که در ترکیباتی به دقت اندازه‌گیری شده و تحتِ نظارت جای گیرند. آیا «حکومت خوب» یا «عدالت اجتماعی»، بی‌هیچ ابهامی، حتا در بهترین معناهای لیبرالی واژه، دموکراتیک هستند؟ احتمالاً نه. توکویل در دهه‌ی ۱۸۳۰ از اجتناب‌ناپذیر بودنِ دموکراسی سخن گفت، اما همچنین درباره‌ی «خطرات استبداد اکثریت» هشدار داد. بسیار خوب، شاید او به دموکراسی کمتر از آزادی اهمیت می‌داد. اما حتا تامس جفرسون در دوران کهن‌سالی‌اش تأکید کرد

---

۱. Alfred Tennyson (۱۸۰۹-۱۸۹۲) شاعر برجسته و ملک‌الشعرای دربار پادشاهی انگلستان.

که «استبداد انتخابی آن چیزی نبود که ما برای‌اش مبارزه می‌کردیم»؛ و الیور وِندل هولمز، مدافع بزرگ آزادی‌های شهروندی در دادگاه عالی ایالات متحد، یک‌بار به کنایه گفت: «دموکراسی آن چیزی است که توده‌ی مردم می‌خواهند.» جان استوارت میل، که ***گفتار درباره‌ی آزادی*** و ***تأملاتی درباره‌ی حکومت انتخابی***‌اش دو کتاب برجسته‌ی دوران مدرن به شمار می‌آیند، به این باور رسیده بود که هر فردِ بالغی (بله، همچنین زنان) باید از حق رأی برخوردار باشد، اما تنها پس از گذراندنِ آموزش اجباری متوسطه و سپری‌شدنِ مدت زمانی جهت تأثیر آن. امروزه سیاست ایالات متحد و بریتانیای کبیر هر دم بیشتر توده‌گرا می‌شود: یعنی به افکار عمومی بیش از مفاهیم بخردانه‌ی سیاست منطقی گرایش می‌یابد. رهبران سیاسی می‌توانند فریاد برآورند «آموزش، آموزش، آموزش»، اما با سوءاستفاده از رسانه‌ها، جملاتِ قصارِ برانگیزنده و شعارهای مُهیج، به جای بحث مستدل همگانی، احتمالاً جان استوارت میل به دشواری آنان را همچون فراورده‌های یک دموکراسیِ بافرهنگ شناسایی می‌کرد. رسانه‌های ما امروزه، آن‌چه را که عمومِ مردم تصادفاً جذب‌اش می‌شوند با مفهومِ قدیمی‌ترِ «منافعِ عمومی» خلط می‌کنند، یا به دروغ مشتبه‌شان می‌سازند.

«دموکراسی» ممکن است واژه‌ای بی‌بندوبار و اغلب صرفاً زبان‌آورانه باشد، و نه مسلماً ارزشی یگانه که در هر شرایطی دربرگیرنده‌ی یا مقدم بر دیگر ارزش‌ها است، اما منظورم از این سخن این نیست که بگویم ما در جهانی همچون آن مهمانیِ عصرِ دَرهم‌وبَرهم به سر می‌بریم که واژه‌ها «هرچه من بگویم معنا می‌دهند.»[۱] محدودیت‌هایی وجود دارد، اما این محدودیت‌ها را می‌توان به‌گونه‌ای تاریخی در چهار نوع کاربردِ گسترده یا

---

۱. اشاره‌ای است به فصل هفتم از کتاب ***آلیس در سرزمین عجایب*** اثر لوییس کارول.

گروهِ معنایِ متفاوت که به دموکراسی نسبت داده می‌شود، یافت. ما باید این معانی مختلف دموکراسی را مختصراً بررسی کنیم، چرا که در ژرفای تمدنِ ما و امیدِ ما به متمدن باقی ماندن و حتا شاید (چنان‌که سده‌ی نوزدهم رؤیای‌اش را در سر داشت) در دلِ امیدِ به پیشرفتِ این تمدن جای دارند. ضمن تأمل در این مباحث، باید روشن کنیم که از یک آرمان سخن می‌گوییم یا از یک نظریه؛ از گونه‌ای رفتار با دیگران یا از ترتیباتِ قانونی و نهادی. دموکراسی ممکن است به همه‌ی این موارد باهم، یا به هریک جداگانه، ارجاع داشته باشد.

نخستین کاربرد مفهوم دموکراسی، به یونان باستان بازمی‌گردد، به حمله‌ی افلاتون به دموکراسی و دفاعِ بسیار شایسته‌ی ارسطو از آن: دموکراسی در زبان یونانی، به سادگی، عبارت از *دموس* (توده، خیل مردم) و *کراتوس* به معنای حکومت بود. به این ترتیب، افلاتون دموکراسی را همچون حکومتِ تهی‌دستان و ناآگاهان بر فرهیختگان و دانایان مورد حمله قرار داد. او میان دانش و باور تمایزی بنیادین می‌دید: دموکراسی تنها حکومت یا آشوبِ باورها است. ارسطو، بی‌آن‌که این نگاه را یکسر رد کند، آن را تعدیل کرد: حکومتِ خوب آمیزه‌ای از عناصر مختلف است، یعنی حکومتِ گروهی اندک با رضایتِ افراد بسیار. این گروهِ اندک باید از *آرِته*[1] و برتری برخوردار بوده و تجسمِ مفهومِ آرمانیِ آریستوکراسی باشند. اما افراد بسیاری می‌توانند تنها به واسطه‌ی کمی آموزش و مقداری دارایی (که ارسطو هردوی آن‌ها را جزء شرایط لازمِ شهروندی می‌دانست) شایسته‌ی شهروندی شوند. با این‌حال، دموکراسی به عنوان نظریه یا آرمان، اگر به وسیله‌ی اصلِ آریستوکراتیکِ کارآزمودگی و دانایی مهار

---

۱. Arete به معنای فضیلت.

نشده باشد، فریبی بیش نیست ــ باوری مبنی بر این‌که «چون انسان‌ها در پاری چیزها با یکدیگر برابر اند، پس در همه‌چیز با هم برابر اند».

دومین کاربرد به جمهوریِ رُم، *گفتارهای* شگرف ماکیاولی، سنت جمهوری‌خواهیِ انگلیس و هلند در سده‌ی هفدهم، و نیز به جمهوری اولیه‌ی آمریکا[1] بازمی‌گردد: حکومتِ خوب، درست همان‌طور که در نظریه‌ی ارسطو دیدیم، حکومتی است مختلط، اما عنصر دموکراتیکِ مردمی عملاً قدرتِ بیشتر را به دولت می‌بخشد. همچنین، تنها قوانینِ خوب برای محافظت از همگان کافی نیست، مگر آن‌که اتباع به شهروندانی فعال تبدیل شوند که قوانین را خودشان تنظیم می‌کنند. این استدلال هم جنبه‌ی اخلاقی داشت و هم جنبه‌ی مصلحت‌آمیز. استدلالِ اخلاقی مشهورتر است: هم کافرکیشیِ رُمی و هم پروتستانتیسمِ متأخرتر درباره‌ی انسان همچون فردی فعال، سازنده و شکل‌دهنده به چیزها، و نه یک مطیعِ صرفِ قانون، که مؤدبانه پذیرا و فرمان‌برِ نظمِ سنتی است، دیدگاهی مشترک داشتند. اما استدلالِ مصلحت‌آمیز همواره پابرجا بود: دولتی قدرت‌مند است که موردِ اعتمادِ مردم‌اش باشد؛ و ارتش یا سپاهی مردمی بیشتر به دفاع از میهن‌اش راغب است تا سربازانی مزدور یا حرفه‌ای‌هایی محتاط.

سومین کاربرد مربوط است به ادبیات و رویدادهای انقلاب فرانسه و نوشته‌های ژان ـ ژاک روسو. هرکس، فارغ از میزانِ تحصیلات یا دارایی‌اش، حق دارد تا خواست‌اش را به آگاهیِ عموم برساند؛ و البته که

---

۱. جمهوری اولیه‌ی آمریکا یا دوره‌ی آغازین جمهوری آمریکا به دهه‌های فوری پس از ۱۷۸۹ یعنی سال تصویب قانون اساسی آمریکا و ریاست جمهوری جرج واشینگتن اطلاق می‌شود؛ عمدتاً عمر این دوره را تا سه دهه یا حداکثر تا نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم ارزیابی می‌کنند. مشخصه‌ی بارز جمهوری اولیه، زندگی سیاسی پرنشاط شهروندان و مشارکت فعال آنان در عرصه‌ی تصمیم‌گیری‌های سیاسی بود.

ارادهٔ عمومی یا خیرِ همگانی از زبانِ یک فردِ خیرخواه، ساده، فداکار، طبیعی، و عادی که بنا به تجربه و وجدانِ خودش سخن می‌گوید، بهتر فهمیده می‌شود تا از زبانِ شخصی با تحصیلات عالی که در زندگیِ تصنّعیِ طبقات بالای جامعه به سر می‌برد. این دیدگاه با آزادیِ یک طبقه یا یک ملت، خواه از ظلم یا از نادانی و خرافات، ارتباط به سزایی دارد، اما الزاماً همبسته یا سازگار با آزادی‌های فردی نیست. (به یاد داشته باشیم که در اروپای سده‌های هجده و نوزده، بیشترِ مردمانی که به آزادی اهمیت می‌دادند، به هیچ رو خود را دموکرات نمی‌نامیدند؛ آنان خود را با نام‌هایی چون مشروطه‌خواه، هوادارِ جمهوریِ مدنی، و یا، در گفتمان انگلیسی - آمریکایی، ویگ[1] می‌خواندند.)

چهارمین کاربردِ دموکراسی را می‌توان در قانونِ اساسیِ آمریکا و بسیاری از قوانین اساسی جدید در اروپای سده‌ی نوزدهم، در قوانین اساسیِ آلمان‌غربی و ژاپنِ بعد از جنگ جهانی دوم، و همچنین در نوشته‌های جان استوارت میل و الکسی دوتوکویل یافت: همگان، اگر مایل باشند (و باید که مایل باشند)، می‌توانند در حیاتِ سیاسی - اجتماعی مشارکت کنند، به شرطی که متقابلاً به حقوقِ برابرِ دیگر شهروندان، در چارچوبِ نظمِ قانونیِ سامان‌بخشی که آن حقوق را تعریف، محافظت، و تحدید می‌کند، احترام بگذارند. و این همان معنایی است که امروزه بیشتر مردم

۱. ویگ (whig) یکی از دو حزب سیاسی اصلی بریتانیای کبیر از اواخر سده‌ی هفدهم تا اواسط سده‌ی نوزدهم بود. منش فکری و سیاسی این حزب، که رویارویِ حزب توری قرارش می‌داد، گرایش به سلطنت مشروطه و مخالفت با حکومت مطلقه بود؛ ویگ‌ها بیشتر با مخالفان مذهبی همچون کلیسای پرسبیتری (که پایگاه مردمی گسترده‌تری داشت) همراه بودند و توری‌ها با کلیسای آنگلیکن (که مورد تأیید شاه بود)؛ ویگ‌ها به تدریج در میان صاحبان صنایع و تجّار ثروت‌مند حامیانی یافتند و توری‌ها در میان زمین‌داران بزرگ.

در ایالات متحد، اروپا، کشورهای مشترک‌المنافع، ژاپن و غیره معمولاً از دموکراسی می‌فهمند. بگذارید آن را «دموکراسیِ مدرن» بنامیم، که در شکلِ آرمانی‌اش آمیزه‌ای (اغلب آشفته) از مفهومِ قدرتِ مردم و مفهوم حقوقِ قانوناً تضمین‌شده‌ی افراد است. این دو مفهوم در واقع باید همبسته باشند، اما با این‌حال مفاهیمی متمایز اند، و ممکن است عملاً در تعارض با یکدیگر قرار گیرند. همواره امکان دارد، و اتفاق هم افتاده، که دموکراسی‌هایی نارَوادار باشند و نظام‌هایی استبدادی، رَوادار. در دورانِ مدرن، یعنی روزگارِ صنعت، حق رأی همگانی، و ارتباطات جمعی، دشوار بتوان آزادی و قدرت مردمی را یک‌جا گرد آورد.

ابداعِ دموکراسی و حکومتِ *سیاسی*، و بعد سنتِ حکومت از طریقِ بحثِ سیاسی میان شهروندان، ریشه در عمل و اندیشه‌ی *پولیسِ*[1] یونانی و جمهوریِ رُمِ باستان دارد. با این‌حال، برای ملاحظه‌ی تاریخ و دیگر کاربردهای فعلیِ «دموکراسی» نباید آن را با نگرشی کوته‌بینانه، مفهومی اروپامحور یا حتا یونانی ـ رُمی‌محور به شمار آورد. دموکراسی واقعیتی تاریخی است. امپراتوری‌های بزرگ و دولت‌های پهناور نخست خارج از محدوده‌های آن قاره، و بیرونِ مرزهای آن ذهنیتی که امروزه اروپای‌اش می‌نامیم، سر برآوردند، حال آن‌که ادیانِ جهانیِ یکتاپرست از خاورمیانه و آسیا برخاستند؛ علمِ مدرن و اندیشه‌ها و رَویه‌های دموکراتیک اما نخست‌بار در اروپا پدید آمد. علم، دین، و دموکراسی همگی در همان حال که سفر می‌کنند، منش‌های متفاوتی به خود می‌گیرند، بر فرهنگ‌های تاریخیِ گوناگون تأثیر می‌گذارند، و از آن‌ها اثر می‌پذیرند.

---

۱. دولت‌شهر (polis)

فصل دوم

نقطه‌ای که از آن آغاز کردیم

نباید از جُستن باز ایستیم
و در پایان همه‌ی جست‌وجوهامان
به جایی خواهیم رسید که از آن آغاز کرده‌ایم
و باز آن نقطه را برای نخستین بار خواهیم شناخت

(تی. اس. الیوت، *لیتل گیدینگ*)

به واژه بازگردیم. در *فرهنگ‌نامه‌ی کلاسیک آکسفورد* آمده که واژه‌ی «دموکراسی» در حدود سده‌های پنج و چهار پیش از میلاد، پس از آن که شورش‌های آتن دودمانِ خودکامگانِ آن سرزمین را از قدرت به زیر کشید، برای نخستین بار پدیدار شد. *دموکراتیا* معنای دقیق واژه را می‌رساند: حکومتِ (kratos) مردم (demos). «خودکامگی» در اصل، تنها به معنای حکومتِ یک تن بود، و نه چنان‌که ما امروزه می‌فهمیم، حکومتِ یک ستمگر که سلطنتِ شاهان را غصب کرده است؛ یک حاکمِ خودکامه می‌توانست خوب، بد، یا نه‌چندان بد باشد. به هر حال، حکومتِ خودکامگان توسط شمار زیادی از ساکنانِ پولیس یا دولت‌شهر ساقط شد؛ اینان دیگر خود را به عنوان پولیتِس یا شهروندانِ یک دولت می‌نگریستند، یعنی کسانی که از حقوقِ قانونی نظیر حقِ آزادی بیان و حقِ رای‌زنی درباره‌ی امور مربوط به منافع عمومی برخوردار اند، یا در یک کلام، به‌عنوان *پولیتیا* یا جامعه‌ی سیاسی. سوفوکل تنش‌های این دورانِ

گذار را در *آنتیگونه* بازتاباند، آن‌جا که پسردایی آنتیگونه، هائمون، به منظور طلبِ بخشش برای آنتیگونه و نجاتِ جان او با کرئون، *تیرانوس* یا حاکم، به بحث می‌نشیند. اما او چه کرده بود؟ زمانی هر کودک دبستانی‌ای این ماجرا را می‌دانست. او از دستور کرئون سرپیچی کرده و با نافرمانی از قانونی که به موجب آن اجسادِ خائنان نباید به شایستگی و با تشریفاتِ مرسوم تدفین گردد بل باید به لاشخوران و گرگان سپرده شود، بدن برادر شورشی‌اش پولینیسس را به خاک سپرده بود.

کرئون پس [می‌گویی] او قانون را نشکسته است؟
هائمون همشهری‌هایت آن را انکار خواهند کرد.
کرئون و دولت‌شهر می‌خواهد به من شیوه‌ی حکومت‌کردن بیاموزد؟
هائمون آه. حال چه کسی چون کودکان سخن می‌گوید؟
کرئون آیا هیچ صدایی جز صدای من به این دولت‌شهر فرمان می‌راند؟
هائمون این دیگر دولت‌شهر نیست اگر [تنها] از یک صدا فرمان برد.
کرئون اما رسوم، مُلک را به حاکم سپرده‌اند.
هائمون تو بیابانی را به تنهایی نیکو اداره خواهی کرد.

ما همچنان زبان *دولت‌شهر* را به‌کار می‌بریم، در واقع تقریباً تمام گنجینه‌ی واژگان سیاست، اعم از باستانی و مدرن، یا یونانی هستند و یا رُمی: یکّه‌سالاری، خودکامگی، استبداد، سیاست و جامعه‌ی سیاسی، جمهوری، سِنا، شهر و شهروند، نمایندگی، و غیره، و تقریباً همه‌یِ واژگانِ سیاسیِ عصر ما، البته به استثنای آن یک واژه‌ی اختصاصاً مدرن که ابداعی است هول‌ناک، مفهومی که هم به صورتِ واژه و هم در شکلِ عملی به طرز مخوفی مدرن است: «رژیم توتالیتر». این مفهوم در دورانِ پیشاصنعتی مفهومی ناشناخته و غیرقابل تصور بود، و جز با ابداع و

گسترش دموکراسی همچون قدرت اکثریت، امکان ظهور نمی‌یافت. چرا که هم یکّه‌سالاران و هم مستبدان اساساً بر جمعیتی منفعل تکیه داشتند؛ آنان نه نیازی به بسیج همگانی داشتند، نه برای‌شان آسان یا عملی بود که همگیِ دهقانان را از کار بر روی زمین‌ها فراخوانند، و نه دهقانان به هنگام جنگ چندان مفید بودند. ناپلئون می‌گفت: «سیاستِ آینده هنر بسیج توده‌ها خواهد بود.» تنها صنعتی‌شدن و ناسیونالیسم مدرن بودند که چنان الزامات و امکاناتی پدید آوردند.

دموکراسی، واژه‌ای ستیزه‌جو

اگر برای ما «دموکراسی»، حتا با وجود آن که بسیاری چیزهای مهمل و نامربوط را به ذهنِ بسیاری کسان متبادر می‌کند، باز تقریباً همواره «چیز خوبی» است، برای یونانیان اما، از همان آغاز واژه‌ای مبارز و ستیزه‌جو بود که فلسفه‌ی حکومت و فلسفه‌ی طبقات اجتماعی را از یکدیگر جدا می‌کرد و در هر یک از این دو عرصه، کاربردی به دقت تفکیک شده داشت. گروه‌های آریستوکرات گاه برضدِ روش‌های دموکراتیکِ حکومت کودتا می‌کردند، و این گروه‌ها و مبلغین و هوادارانشان در طول قرن‌ها دموس را نه همچون «مردم» در معنایی احترام‌آمیز (همچون چارلز جیمز فاکس، آریستوکراتی که سده‌ها بعد در آغازین روزهای انقلاب فرانسه به هنگام باده‌نوشی می‌گفت، «به سلامتیِ سرورانِ حکم‌ران‌مان، مردم»)، بل بیشتر چونان توده درنظر می‌آوردند، و منظورشان از این واژه، انبوهِ آدمیانِ نادان و کینه‌توزی بود که از فرطِ تنگ‌دستی هیچ آموزشی ندیده‌اند تا شایسته‌ی مشارکت در بحث همگانی و خدمت دولتی شوند؛ یعنی

همان افرادی که به سادگی تحت‌تأثیر وعده‌ی قدرتِ عوام‌فریبان به این‌سو و آن‌سو تاب می‌خورند. افلاتون در دیالوگ‌های‌اش دموکراسی را با کینه‌توزی همچون حکومتِ باور بر دانایی معرفی کرد، و تنها آن کسانی را شایسته‌ی حکم‌رانی دانست که از معرفتِ فلسفی بر سرشتِ راستینِ چیزها برخوردار باشند؛ دیدگاهی که در صورت مطالعه‌ی کلمه به‌کلمه‌ی افلاتون (و اتخاذ چنین روشی خود محل بحث است) به دشواری پذیرفتنی است، مگر برای خودکامگان و شاهان. به طورکلی، او به فضایلِ آرمانی و آریستوکراتیکِ برتری و کمال شخصی التفات داشت.

آرمانِ بنیادینِ دموکراسی، آزادی (eleutheria) بود. و آزادی به هردو معنای آزادیِ سیاسی، در معنای تقریبیِ تعهد نسبت به مشارکت در تصمیم‌گیری، و همچنین آزادیِ شخصی برای زندگیِ کم‌وبیش دل‌خواه فرد، به‌کار می‌رفت. مهم‌ترین آزادی، آزادیِ سخن‌گفتن در راستای صلاحِ عامه در محافل عمومی و نیز آزادیِ بیان و اندیشه در خلوتِ خانه یا در *مجالس گفت‌ونوش*، یعنی انجمن‌های مردانه‌ی بحث اجتماعی بود. برابری ارجمند دانسته می‌شد، اما برابری در شکل قانونی و سیاسی آن، و نه برابری اقتصادیِ حداقلی (مگر در خیال، در بعضی کمدی‌ها و هجویاتِ نمایشی، و حتا برابری برای زنان مثلاً در کمدیِ *مجلسِ زنان* اثر آریستوفان). همچنین آزادیِ دیگری که وجود داشت، آزادیِ جمعیِ خود شهر از سلطه‌ی بیگانگان بود. یونانیان چونان یک کل مباهات می‌کردند که *eleutheroi* یا آزادمردان‌اند. اینان نه‌تنها خود را جمعاً آزاد (آشکارا پس از سپری‌شدن دشواری‌هایی، آزاد از سلطه‌ی امپراتوران ایرانی) می‌دانستند، بل همچنین بر این باور بودند که فرد فردشان به لحاظِ اخلاقی از آن کسان که barbaroi یا بَربَرشان می‌نامیدند برتر اند؛ دقیقاً

به این دلیل که ایرانیانِ بربر، حال هرقدر هم که این سخن مغالطه‌آمیز باشد، از سیاستِ آزاد و دموکراسی بی‌بهره بودند. این تفاوتی فرهنگی بود، و نه تمایزی نژادی: فرهنگِ آزادمردان در تقابلِ با فرهنگِ فرمان‌بردارانِ استبداد.



سر ایزدبانو «مینِروا» که در بریتانیا کشف شده است. مینروا تجلی رومیِ پالاس آتنا، حامی و نگاهبان دولت‌شهر آتن بود.

دشواری‌ها و زیان‌های حکومتِ آریستوکراتیک بسیار بود. خواستِ فرمان‌رواییِ خردمندان و کارآزمودگان، در امرِ حکومت کاستی‌های آشکاری می‌آفرید. ارسطو در کتابِ درس‌گفتارهای‌اش، یعنی **سیاست**، و در مطالعات‌اش درباره‌ی قوانینِ اساسیِ دیگر دولت‌ها خاطرنشان کرد که آریستوکراسی به عنوان یک آرمان، بیشتر اوقات به اُلیگارشی، یعنی حکومتِ قدرت‌مندان، یا به پلوتوکراسی، یعنی حکومتِ توان‌گران و

اغنیا تنزل می‌یابد. با این حال، از نگاه ارسطو، کاردانی و خردمندی در سیاست و در امورِ حکومتِ خوب ضروری بود. بنابراین، بهترین پاسخ در یافتن راهِ میانه نهفته بود: حکومتِ تعدادی اندک با رضایتِ افرادی بسیار، یا «حکومت‌کردن و متقابلاً حکومت‌شدن». در هر حال، حکومت گروه اندک همواره نیاز داشت تا افراد بسیار را، به ویژه به منظور دفاع از سرزمین و هدایتِ جنگ‌ها، با خود همراه سازد. به اصطلاحِ آتنی‌ها، کسی باید پاروهای کشتی بزرگ جنگی را به حرکت درمی‌آورد، و آگاهانه و توان‌مندانه چنین می‌کرد؛ حکومت، نه کار بردگان بی‌کفایت یا مزدوران ابن‌الوقت، بل وظیفه‌ی شهروندان مشتاقی بود که از شهر *خودشان* دفاع می‌کردند ــ یا قدرت آن را با جنگ گسترش می‌بخشیدند.

دو چهره‌ی دموکراسی

آتنی‌ها دموکراسی را همچون ایزدبانویی به‌نام دموکراتیا مجسم می‌کردند، و در مجاورتِ آتنا، حامی و نگاه‌بان‌شان در همه‌ی امور، برای‌اش قربانی می‌کردند. اما با این حال، نهادهای دموکراتیک، دشواری‌هایی هم داشتند. برای مثال، واداشتنِ تمام آن کسانی که از حقوق شهروندی برخوردار بودند، به سخن‌رانی یا رأی‌دادن (که گرچه اقلیتی از ساکنان واقعی یک شهر به شمار می‌آمدند ــ زنان، جوانان، بیگانگان، و بردگان بومی که حق رأی نداشتند همواره از لحاظ تعداد می‌چربیدند ــ اما بازهم ده‌ها هزار نفر بودند) به معنای تعداد زیاد و دست‌وپاگیر افراد، نشست‌های فراوان، و گردشِ دائمیِ مسئولیت‌های اداری بود. امروزه این شکل دموکراسی را «دموکراسیِ مستقیم» می‌خوانیم، که در تقابل با «دموکراسیِ نمایندگی» ما قرار می‌گیرد. در

«دموکراسی نمایندگی» کلِ کاری که ما انجام می‌دهیم مشتمل است بر رأی‌دادن به نمایندگان، که بنا بر ذهنیتِ یونانی، برای فواصلِ طولانیِ خطرناک صورت می‌پذیرد. اما دموکراسی آنان مبتنی بر همان چیزی بود که «جامعه‌ی رودررو»[1] خوانده شده است. در واقع، آنان باور نداشتند که دموکراسی جز در دولت‌شهرهای نسبتاً کوچک، که هرکس از نزدیک در جریان امور قرار داشت، امکان‌پذیر باشد. حتا ارسطو معتقد بود که یک شهر نباید بزرگ‌تر از آن باشد که «صدای چاووش، منادی یا جارچی از یک سوی شهر به سوی دیگر نرسد، و نیز نباید وسیع‌تر از آن باشد که هر شهروندی خوی و منشِ هریک از شهروندان دیگر را نشناسد». (ما امروزه در جوامع بسیار بزرگ‌مان دیگران را از طریق تماشای تلویزیون می‌شناسیم). ارسطو احتمالاً چنین می‌اندیشید که حتا آن امپراتوریِ کوچکی که آتن از شهرهای کوچک‌تر در اطرافِ دریای اژه به وجود آورده بود، در حکم تضییعِ دموکراسی آتنی بود.

با این‌حال، آرمان دموکراسی یونانی روشن بود و امروزه بیانی شگرف از آن برجای مانده و در طول دوران‌ها طنین‌افکن شده است: خطابه‌ی پریکلس؛ نطقی که او خطاب به همشهری‌های آتنی‌اش ایراد کرد و چنان‌که در *تاریخ جنگ‌های پلوپونزی* توسیدید ذکرش رفته، دموکراسی‌شان را ستود. زمانی هر کودک دبستانی‌ای در سراسر اروپا و ایالات متحد، و نیز در جمهوری‌های تازه‌ی آمریکای جنوبی و مرکزی، دست‌کم چنین گزیده‌ای را از بَر بود. مطالعه‌ی آثار کلاسیک به ندرت از لحاظ سیاسی بی‌طرف بود و اغلب از واپس‌گرایی فاصله داشت.

---

1. face-to-face society

هیچ‌کس، مادامی که از توانایی خدمت به دولت برخوردار باشد، به‌علت فقر و تنگ‌دستی در گم‌نامی سیاسی به سر نخواهد برد. و همان‌گونه که زندگی سیاسی ما آزاد و باز است، زندگی هرروزه‌ی ما نیز در جریان ارتباطات‌مان با یکدیگر چنین خواهد بود. ما با همسایه‌ی دیوار به‌دیوارمان وارد مناسبتی نمی‌شویم اگر او از شیوه‌ی زندگی خویش لذت می‌برد، همچنین به او از آن دست نگاه‌های زشتی که، گرچه آسیبی جدی نمی‌رسانند، اما به هرحال احساسات مردم را جریحه‌دار می‌کنند، نمی‌افکنیم. ما در زندگی شخصی‌مان آزاد و روادار ایم، اما در امور دولتی از قانون پیروی می‌کنیم. این بدان علت است که قانون مستلزم احترام عمیق ما است.... در این‌جا هر فرد نه‌تنها به امور شخصی‌اش دل‌بسته است، بل در امور دولتی نیز به همان ترتیب ذی‌نفع می‌باشد: حتا آنان که بیشتر با کسب و کار خویش سرگرم اند، نیز تا بیشترین حد ممکن از سیاست کلی [دولت‌شهر] باخبر اند ـ این ویژگی خاص ما است: ما نمی‌گوییم مردی که هیچ علاقه‌ای به سیاست ندارد به فکر کار خودش باشد، ما می‌گوییم که چنین کسی در این‌جا هیچ کاری ندارد. ما آتنی‌ها، تصمیمات سیاسی‌مان را خودمان اتخاذ می‌کنیم و یا آن‌ها را به بحث‌هایی درخور می‌سپاریم: زیرا ما براین باور نیستیم که میان گفتارها و کردارها ناسازگاری برقرار است؛ بدترین چیز، تعجیل در عمل پیش از بحث شایسته برسر پی‌آمدهای آن عمل است...

بله، البته، «مادامی که [یک مرد] از توانایی خدمت به دولت برخوردار باشد».[۱] دوهزار سال و حتا بیشتر به طول انجامید تا اعتقاد راسخ و مؤثر به برابری زنان و زشتیِ برده‌داری همگانی شود، و این باور هنوز هم جهانی نشده است؛ اما رهایی، مستلزمِ حقوق برابر در پیکرِ دموکراسی موجود (با همه‌ی ابهام‌های‌اش) بود، و نه دگرسانی یا نفیِ دموکراسی؛ در واقع، اصلاح گرانِ سده‌های نوزدهم و بیستم، چه زنان و چه مردان، از استدلال‌های دموکراتیک سود می‌جستند. با این‌حال، دو نکته را باید

۱. نویسنده ضمایر he و him را برای تأکید بر مردسالاری دموکراسی یونانی به صورت ایتالیک آورده است.

به یاد داشت. «ما از قانون پیروی می‌کنیم»، بی‌شک چنین است. آشکار است که بدون نظم هیچ‌گونه آزادی‌ای برای کسی وجود نخواهد داشت. اما مفهومِ یونانیِ «قانون» در نگاه ما عجیب خواهد بود، و در عین‌حال، دلالت‌های عملیِ این واژه برای یونانی‌ها همواره روشن نبود. آنان باور نداشتند که فرمان‌برداری از قانون، چنان‌که از خطابه‌ی پریکلس برمی‌آید، پی‌آمدِ توافقی است که از پسِ بحث و مناظره‌ی همگانی و آزاد حاصل شده باشد. چرا که قوانینِ فراگیر یا اساسی جزءِ سنت‌های خود شهر بودند، یعنی اغلب به یک بنیان‌گذارِ اسطوره‌ای منتسب می‌شدند، و یا در قالب افسانه‌های خدایانِ نگاه‌بانِ شهر تجسم می‌یافتند. این‌چنین، قوانین سازنده‌ی هویت شهر بودند. خواستِ تغییرِ این قوانین، می‌توانست اهانتی بزرگ تلقی شود، و در حکمِ خواستِ از میان‌بردنِ هویت، تاریخ، و مقدسات دولت‌شهر باشد. اما با این‌حال، مسلماً قوانین یا فرمان‌های لازم جهت اداره‌ی شهر باید از مجرای بحث همگانی می‌گذشتند، و همچنین می‌توانستند به منظور رفاه شهر و محافظت از قوانین اصلی‌اش، تغییر کنند. ادموند برک،[۱] که به بیانی مدرن یک سنت‌گرای محافظه‌کار برد، در دهه‌ی ۱۷۸۰ گفته بود: «باید اصلاح کنیم تا [وضع موجود را] حفظ کنیم» ــ که این سخن نیز همان تمایز (میان اصلاح یا رفرم از سویی و حفظ وضع موجود از سوی دیگر) را دنبال می‌کند، گرچه حدود آن، همواره بحث‌برانگیز، چالش‌پذیر، و اغلب مبهم است. اما آیا ما با نگرانی، و بیشترِ وقت‌ها بدون حصول هیچ نتیجه‌ای، درگیر این بحث بی‌پایان نیستیم که آیا حقوق دموکراتیک برای کسانی که تهدیدی برای دموکراسی به شمار

---

۱. Edmund Burke (۱۷۲۹-۱۷۹۷) فیلسوف، سیاست‌مدار ویگ، نویسنده و نظریه‌پرداز سیاسی ایرلندی که سال‌ها عضو مجلس عوام انگلستان بود و از کلنی‌های آمریکایی در برابر شاه جرج سوم دفاع می‌کرد، اما سخت مخالف انقلاب فرانسه بود.

می‌آیند جایز است؟ پاسخ معمول به این پرسش، دربردارنده‌ی تلاشی است دوباره در راستای تمیز دادنِ گفته‌ها از اعمال. اما گفته‌ها ممکن است تحریک‌کننده و نفرت‌انگیز جلوه کنند و برخی اعمالِ خشن ممکن است به ظاهر آزاردهنده اما در اصل نمادین باشند، مثل راه‌پیمایی‌ها که مخلِ کارهای جاریِ یک روز زندگی شهری می‌شوند، اما به‌گونه‌ای رقت‌بار برای تهدیدِ نظم و قانون عمومی یا برای سرنگونیِ یک رژیم، چنان‌که مردمِ شهرهای باستانی از عهده‌اش برمی‌آمدند، نابسنده اند. در زبان نیز همچون نقشه‌های قدیمی، مرزها و فواصل کاملاً واقعی‌اند، حتا اگر هیچ حصارِ مرزیِ مستقر و دقیقی در میان نباشد.

در عین حال، اگر بخواهیم با صداقت و واقع‌بینی کامل سخنان پریکلس را تصدیق کنیم، باید این را هم بدانیم که ـ براساس گفته‌های مورخان ـ او یک دیکتاتورِ دموکرات بود. یونانیان واژه‌ای خاص برای این مفهوم داشتند: عوام‌فریب.[1] اما تصور کنید که آن دولت‌مردِ حیله‌گر و عوام‌فریبِ زیرک به مردم چه باید می‌گفت تا آن‌ها را به حمایت از خود برانگیزد. او به آنان تصویری ایدئال از خودشان عرضه می‌داشت. او روی ذهنیتِ مردمیِ شهر آتن بازی می‌کرد، اما آن ذهنیت دموکراتیک بود و باید با چنان کلماتی راه‌بری یا گم‌راه می‌شد.

دموکراسی و جامعه‌ی سیاسی

داستان دیگری در کتاب توسیدید نقل شده که درباره‌ی دموکراسیِ نامحدود و جنگِ طبقاتیِ مُجاز است، و او در آن اضمحلال آتن را به طور

1. demagogue

ضمنی به جنگ‌های طولانی‌مدت میان آتن و اسپارت، و متحدان، مستعمرات، و حکومت‌های دست‌نشانده‌شان نسبت می‌دهد: «آن‌گاه که آتشِ انقلاب شهرها را یک‌به‌یک در کام خود کشید» و «احساساتِ تعصب‌آمیز نشانِ هر مرد راستین شد» و انتقامِ خونین در میان و درون شهرها و حتا درون خانواده‌ها به رسم روز تبدیل شد. «در نتیجه‌ی این انقلاب‌ها، سرتاسر جهان یونانی گرفتار یک زوالِ عمومیِ شخصیتی شد. شیوه‌ی ساده نگریستن به چیزها، که نشانه‌ی یک سرشتِ والامنش است، صفتی مضحک دانسته شد و خیلی زود از میان رفت.» توصیفِ توسیدید از آشوب و قتل‌عام کُرکیرا[1] تقریباً به اندازه‌ی خطابه‌ی پریکلس مشهور است. «پیشینیانِ والامنشِ ما» که متون کلاسیک را می‌خواندند، می‌دانستند که دموکراسی ممکن است از راه‌های گوناگون فعلیت یابد. برخلاف، ما عجولانه چنین می‌اندیشیم که اگر دموکراسی از راه انتقام‌جوییِ خشونت‌آمیز عملی شود، دیگر دموکراسی نخواهد بود، و یا مثلاً به جای یک ایزدبانو (دموکراتیا)، به ترکیبی چون «دموکراسیِ راستین» توسل می‌جوییم.

بنابراین، متأسف ام از این‌که به بسیاری از نویسندگانِ درس‌نامه‌های دانشکده‌های آمریکا بگویم ارسطو را نمی‌توان «پدر اندیشه‌ی سیاسی دموکراتیک» دانست. وی از دشواری‌های یک دموکراسیِ نامحدود آگاه بود. او قائل به سه شکلِ اساسیِ حکومت بود، که هریک صورتی آرمانی و صورتی فاسد داشت. مونارشی (پادشاهی) حکومت یک تن بود، اما پادشاه باید کاملاً عادل می‌بود وگرنه حکومت به ورطه‌ی خودکامگی می‌افتاد (و از آن‌جا که در هستی‌شناسی یونانی، یک مردِ کاملاً عادل، یک

---

۱. کرکیرا (Corcyra) نام یکی از جزایر یونان در دریای ایونیا است.

خدا به شمار می‌آمد، بسیار نامحتمل است که ارسطو این گزینه را ممکن دانسته باشد). آریستوکراسی در لغت به معنای حکومت بهترین‌ها بود، اما در بیشتر موارد به اُلیگارشی (حکومت گروهی اندک) یا پلوتوکراسی (حکومت ثروت‌مندان) بدل می‌شد. دموکراسی به معنای حکومت افرادِ بسیار بود، اما غالباً به آنارشی (آشوب) تنزل می‌یافت. دولتی به مراتب قدرت‌مندتر بود که حاکمان‌اش مورد اعتماد مردم بودند، مردم را به وسیله‌ی بحثِ آزادِ همگانی با خود همراه می‌ساختند، و در بهترین حالت از میانِ خود مردم برخاسته بودند. اما یک حکومت به نخبگان فرهیخته‌ای نیاز داشت که، اگر نه از دانشِ مطلقِ آرمانیِ افلاتون، دست‌کم از گونه‌ای خردِ عملی، که آمیزه‌ای از آموزش و تجربه بود، برخوردار باشند. بنابراین، دموکراسی عنصری ضروری در حکومت خوب به شمار می‌آمد، اما بعید بود که به تنهایی حکومتی خوب به بار آورد؛ البته غیرممکن نبود، اما بسیار دشوار بود. اصلِ دموکراسیِ خودبنیاد در نظر ارسطو مغالطه‌ای بیش نبود: «این باور که چون آدمیان در پاری چیزها با یکدیگر برابر اند، پس در همه‌چیز برابر اند». اگر برای ارسطو، تنها گزینه عملاً میان الیگارشیِ آریستوکراتیک و دموکراسی مطرح می‌شد، در این صورت او دموکراسی را ترجیح می‌داد. اما فایده‌ی عنصرِ آریستوکراتیکِ نفوذ در یک شهر این بود که برخورداری از ثروتی متعادل، آسایشی فراهم می‌آورد، و آسایش، آموزش و پی‌گیریِ دانش را سبب می‌شد، که برای حکومت، چنان‌که برای علم و بازرگانی، ضروری بود. کلام تامس هابز که می‌گفت «آسودگی مادرِ فلسفه است»، پژواک اندیشه‌ی ارسطو بود.

این‌چنین، ارسطو به ما آموخت که آمیزه‌ای از فضیلتِ آریستوکراتیکِ دانایی و قدرت و رأیِ دموکراتیک، به بهترین حکومت ممکن خواهد

انجامید. نام این حکومت، اگر به نامی نیاز باشد ـ زیرا اگر تصمیم‌گیریِ عینی درباره‌ی آریستوکراتیک یا دموکراتیک‌بودن یک قانون اساسی دشوار بود، پس احتمالاً آن حکومت سالم، عادل، و خوب به شمار می‌آمد ـ *پولیتیا*،[1] پولیس، یا جامعه‌ی سیاسی[2] بود: حکومتی که تصمیم‌گیری‌های‌اش به شیوه‌ای سیاسی و نه با خودرأیی صورت می‌پذیرفت. اما یک جامعه‌ی سیاسی باید به منافع همه‌ی افراد آن سرزمین احترام می‌گذاشت و نه صرفاً به منافع اکثریت. ارسطو معتقد بود که استادش افلاتون در مکالمه‌ی **جمهوری** به اشتباه تلاش کرده است تا همه چیز دولت‌شهر را به یکپارچگی و وحدت فروکاهد؛ اما از نگاه ارسطو، مسأله این بود که «نقطه‌ای وجود دارد که در آن، یک دولت‌شهر با پیشرفتِ یکپارچه، دیگر دولت‌شهر نخواهد بود... [بل] تقلیلِ هماهنگی به تک‌صدایی، یا فروکاستن یک تِم [موسیقایی] به ضربی تک خواهد بود. حقیقت این است که دولت‌شهر اجتماعی از افراد بسیار است.»

بنابراین، با وجود آن‌که دموکراسی عنصری فوق‌العاده مهم و شاخص در زندگی سیاسی یونانیان، یعنی زندگی آزادمردان یا eleutheroi در تقابل با barbaroi، به شمار می‌آمد، اما بازهم تنها یک عنصر یا یک جزء از آن چیزی بود که بعدها اندیشمندان با عنوان «حکومتِ مختلط»، و رُمی‌ها با عنوان via media[3] ـ راه میانه‌ی حکومت جمهوری، هم در زندگی سیاسی و هم در اخلاقِ زندگی هرروزه ـ از آن یاد کردند، و هرگز دربرگیرنده‌ی کلِ زندگیِ سیاسیِ یونانی نبود. چنان‌که خواهیم دید، از دهه‌ی ۱۹۰۰، دولت‌مردان و سیاست‌مداران بریتانیا و ایالات متحد

1. politeia
2. polity
۳. معنای دقیق این اصطلاح در زبان لاتین، همان «راه میانه» است.

به بحث برسر این موضوع پرداختند که آیا عنصر دموکراتیک در قوانین اساسی و نظام‌های سیاسی‌شان برجسته است یا ناچیز. «دموکراتیک» نامیدنِ کلِ نظام، در حکم گزافه‌گویی‌ای واهی یا صرفاً گم‌راه‌کننده بود. با این‌حال، هنوز ممکن است بعضی افراد، البته به دلایل مختلف، با این حکم، یعنی دموکراتیک خواندن کل یک نظام سیاسی، موافق باشند. ارسطو گفته بود: «می‌بینیم که سولون [بنیان‌گذار افسانه‌ای قوانین آتن][1] دو کارکرد کلی انتخاب مجریانِ قانون به مسئولیت اداری، و فراخواندن‌شان به پاسخ‌گویی در پایان دوران تصدی‌شان را به مردم واگذار کرده، اما این حق را که خود مردم بنا به کاراییِ فردی‌شان اداره‌ی امور را در دست گیرند جایز نشمرده است»، البته این سنت پس از دوران او دیگر پی گرفته نشد. آن‌چه امروزه خیلی عجیب به نظر می‌رسد این است که، سولون همچنین گفته بود که برگزیدنِ افراد برای تصدیِ مناصب، تمهیدی است مبتنی بر یک قانون اساسیِ آریستوکراتیک یا الیگارشیک، زیرا مردم یا به بهترینان رأی می‌دهند و یا به ثروت‌مندترینان و قدرت‌مندترینان، در حالی‌که در یک دموکراسی، مسئولانِ دولتی بنا به قرعه انتخاب می‌شوند. عجیب؟ بله، زیرا در یک دولت مدرن، حق رأیِ دموکراتیک کمتر از پدیدآمدنِ یک گروه از صاحب‌منصبانِ سیاسیِ نخبه جلوگیری می‌کند. افرادِ منتخب نه به این علت که الزاماً از مردم هستند، بل با نگاهی زمینی‌تر، به این دلیل که می‌خواهند انتخاب شوند و می‌توانند در جلساتِ حزبی و برنامه‌های شبانه‌ی فراوان حاضر شوند، برگزیده می‌شوند، و حتا در برخی کشورها تصویری نسبتاً آرمانی از پول و حمایتِ مالی ساخته شده است که مسلماً در انتخاب چنین افرادی بی‌تأثیر نیست. شاید بهترین چیزی که

---

۱. مطالب داخل قلاب از خود نویسنده است.

دموکراسی‌های مدرن می‌توانند آرزوی‌اش را داشته باشند، نه اجتناب از شکل‌گیریِ نخبگان سیاسی، بل همان‌طور که جوزف شومپتر[1] در کتاب‌اش *سرمایه‌داری، سوسیالیسم و دموکراسی*[2] (۱۹۴۲) پیشنهاد کرده، «چرخش نخبگان» باشد. و آیا خود ما گزینشِ هیأت‌منصفه براساس بخت و قرعه را از گزینش به وسیله‌ی انتخابات، انتصاب، درخواست‌نامه، یا آزمون‌های سنجش، عادلانه‌تر نمی‌دانیم؟

ما درباره‌ی سرچشمه‌ها (و ابهام‌ها)ی دموکراسی یونان باستان چنین می‌اندیشیم که هیچ‌یک از حکومت‌های آن سرزمین به‌اندازه‌ی دولت‌شهرهای‌اش دوام نیاوردند، و این نکته را به فقدانِ دستگاهِ اداری و گردشِ دائمیِ سمت‌ها مربوط می‌دانیم، اما در واقع باید به‌یاد داشته باشیم که آن حکومت‌ها نه در برابر فساد درونی، بل در برابر چیرگی نظامی امپراتوری رُم سر فرود آوردند، تازه اگر نگوییم که جامعه‌ی شهروندیِ یونانی بیش از اندازه به امور ملی و دولتی پرداخته بود. یونانیان باور داشتند که شهروندی والاترین غایتِ یک انسان است، و جاودانگی چیزی جز در یادها ماندن به خاطر خدمت به *پولیس* نیست. خدایانِ نامیرا دولت‌شهرها را بنیان گذاشته‌اند، و انسان‌های میرایی که در زمانه‌ی بحران این دولت‌ها را پاس داشته‌اند و یا دولت‌شهرهای تازه بنیان نهاده‌اند، به‌هنگام مرگ، به خدایان می‌پیوندند و به شکل نیمه‌خدایان درمی‌آیند. یونانیان هیچ تفاوتِ گوهریِ مطلق یا هستی‌شناسانه‌ای میان انسان‌ها و

---

۱. Joseph Schumpeter (۱۹۵۰-۱۸۸۳) اقتصاددان و اندیشمند سیاسی اهل موراویا (در آن زمان بخشی از خاک اتریش ـ مجارستان و امروزه واقع در جمهوری چک).

۲. این کتاب با مشخصات زیر به فارسی منتشر شده است: جوزف شومپتر، ***کاپیتالیسم، سوسیالیسم و دموکراسی***، ویرایش دوم، ترجمه‌ی حسن منصور (تهران: نشرمرکز، ۱۳۷۵).

خدایان، که نتوان به وسیله‌ی خدمت به دولت بر آن فائق آمد، نمی‌دیدند. والاترین فضیلتِ اخلاقیِ فرد آرِته بود، آمیزه‌ای از اندیشه و عمل، و نه یکی بدون دیگری. هومر، آشیل را به عنوان «اهلِ عمل و اهلِ سخن» برخوردار از آرِته می‌دانست، آرِته‌ی بسیار زیاد، چه آموزگارش خیرون[1] بود: موجودی نیم‌انسان و نیم‌جانور، که از این‌رو نیمی خرد بود و نیم دیگر نیروی زور. در آن روزگار، هنوز رَدی از این مفهوم مدرن که انسان‌ها از حقوق ذاتی برخوردار اند در میان نبود: حقوق تنها پیامد فعالیت شهروندی بود، و نه نتیجه‌ی یک‌جا نشستن و تکیه بر صندلی‌دادن و استدعاکردن، چنان‌که شیوه‌ی دموکراسی مصرفی مدرن است. با این‌حال، برای آن دسته از کسانی که حقوق مدنی‌شان را به دست نیاورده بودند یا از آن محروم بودند ــ مثل زنان ــ، مورد قضاوت قرارگرفتن بر این اساس که از انجام تکالیف شهروندی‌شان ناتوان اند، بسیار ناگوار بود.

ژرف‌ترین شیوه‌ی اندیشیدن درباره‌ی سرشت زندگی سیاسی، اهداف، اخلاق، و محدودیت‌های آن از یونان سر برآورد. اما آن‌گاه که «پیشینیان والامنش ما»، مردانِ مجلسِ انگلستان در میانه‌ی سده‌ی هفدهم، پیمان‌گذارانِ اسکاتلندی،[2] هلندی‌ها، آمریکایی‌ها، و جمهوری‌خواهانِ فرانسوی، استدلال می‌کردند که حکومت نباید یکّه‌سالار یا سلطنتی باشد و در واقع چنان حکومت‌هایی را سرنگون می‌ساختند، برای اثبات

---

1. Chiron

۲. جنبش پیمان‌گذاران (Covenanters) جنبش مذهبی و سیاسی مهمی در اسکاتلند سده‌ی هفدهم به شمار می‌آمد. این نهضت در زمینه‌ی مذهب، بیشتر با اصول کلیسای پرسبیتری (پیر کشیش‌سالاری) که مردم از آن حمایت می‌کردند همراه بود، و به مخالفت با نظام اسقف‌سالاریِ مورد تأیید شاه و دربار می‌پرداخت. در عرصه‌ی سیاسی هم این جنبش تغییراتی شگرف را در ماهیت پارلمان اسکاتلند پدید آورد و آن را از سرچشمه‌های قرون وسطایی‌اش دور کرد.

امکان‌پذیر بودنِ شکل‌های بهترِ حکومت، نه یونان بل رُم را الگو قرار می‌دادند. آنان این شکل‌ها و اصولِ حکومتِ بهتر را «جمهوری» می‌نامیدند. الگوی دموکراسی یونانی بیشتر در چارچوب تئوری نیکو به نظر می‌رسید تا در قالب کاربست اجتماعی. دشمنان دموکراسی می‌توانستند در میان تصاویر خون و آشوبی که توسیدید و دیگران ترسیم کرده‌اند، داستان‌های خوبی هم بیابند، داستان‌هایی بهتر از استدلال‌های متعادل ارسطو که عنصر دموکراتیک در یک جامعه‌ی سیاسی را شرط لازم و نه شرط کافی عدالت و حکومت خوب می‌دانست.

جمهوری‌خواهی رُمی

ساکنان شهر اولیه‌ی رُم خود را جامعه‌ای مقدس از مردان و خدایان می‌دانستند؛ خدایانِ رُمی گروهی کاملاً مداخله‌جو بودند، و بنا به دلایلی می‌توان گفت که به ساکنان رم کمک کردند تا با رهایی از دست شاهان‌شان به شهروند تبدیل شوند. رُمی‌ها روایت خود را از آرِته داشتند و آن را virtus می‌نامیدند، واژه‌ای که برگرداندن آن به virtue[1] در معنای اخلاقیِ مدرن گم‌راه‌مان خواهد کرد: این مفهوم بیان‌گر عنصر یا فضیلتی خاص بود که یک شهروند باید جهت پاس‌داشت، گسترش، و شکوهِ دولت از آن برخوردار می‌بود. این مفهوم بیشتر به شجاعت نزدیک بود تا به فضیلت، و البته در *vir* لاتین به معنای مرد، همان معنایی که در واژه‌های virile یا manly[2] آمده، ریشه داشت، نه در virtuous.[3] براساس تعریف، زنان تقریباً جایی در جامعه‌ی سیاسی، که امروزه با نام جمهوری[4] شناخته

---

۱. به معنای فضیلت. ۲. هردو واژه به معنای مردانه یا مردوار.

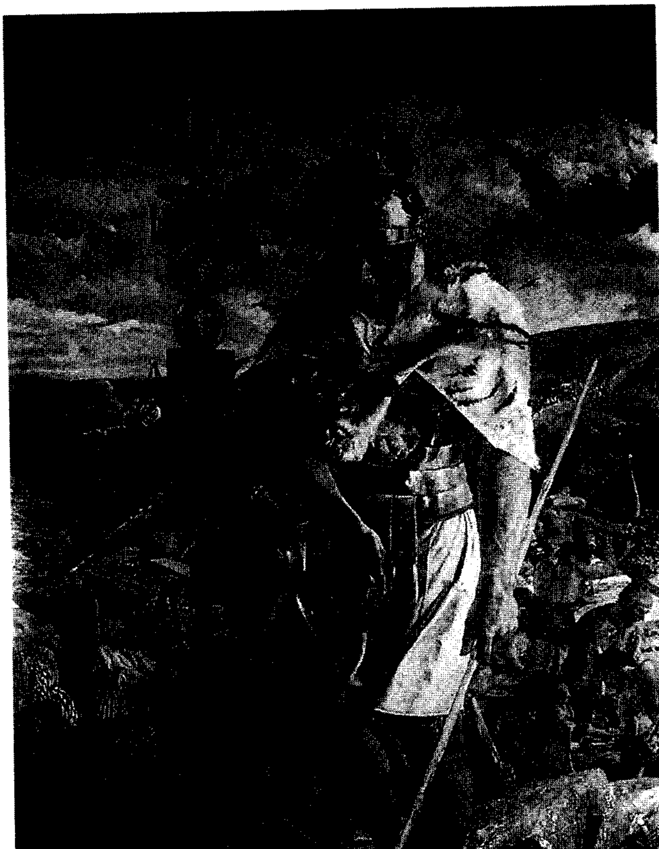
۳. به معنای فضیلت‌مند، دارای خصال اخلاقی نیکو، نیک‌نهاد.

4. republic

می‌شود، و از همان res-publica لاتین به معنای چیزهای عمومی آمده، نداشتند. بی‌شک «جمهوری‌خواهی» بر حکومتِ بدونِ پادشاه دلالت می‌کرد، اما همچنین به معنای باورهای قانونی‌ای بود که طبقات اجتماعی را به یکدیگر پیوند می‌داد. پیکار طبقاتی در جمهوری اول از جهات مختلف وجود داشت، اما این پیکار هرگز به مثابه‌ی تقابل کلیِ دموکراسی و آریستوکراسی به عنوان جایگزین‌های ممکن و مطلق یکدیگر، چنان‌که مثلاً در یونان برای مدت‌های طولانی این‌گونه بود، تلقی نمی‌شد؛ بل بیشتر به توازنِ قدرت میانِ طبقه‌ی سناتورها و مردم یا *پوپولوس*[1] در *رِسپوبلیکا* ارتباط داشت. سنا و مردم وابستگی متقابل‌شان نسبت به یکدیگر را به عنوان ملتی نظامی که در آغاز مورد تهدید بود و سپس هرچه بیشتر تهدیدگر شد، و با کشورگشایی و گسترش‌خواهی، به امپراتوری ـ یا فرهنگِ حاکم بر فرهنگ‌های دیگر ـ تبدیل گردید، دریافته بودند. شهروندی و فن‌آوریِ نظامی با یکدیگر ارتباط نزدیکی داشتند. تاکتیک‌ها و مانورهای نظامیِ بسیار پیشرفته‌ای که توسط رُمی‌ها توسعه یافته بود، از سویی به انضباط جمعی شدید و از سوی دیگر به توان‌مندی فردی بالا نیاز داشت. اشرافِ رُم نه کاستی[2] متمایز لمیده بر پشت اسب، بل صاحب‌منصبانی بودند که شانه به شانه‌ی سربازان‌شان می‌جنگیدند؛ و سربازان معمولی نیز استادکاران ماهر بودند، نه دهقانانی نامُجهّز که تنها بر شمار زیادشان تکیه داشته باشند. اما تشخیصِ علت از معلول دشوار است: این‌که چون *پوپولوس* یا مردم سلاح داشتند ناگزیر مورد اعتماد بودند، یا چون مورد اعتماد بودند به آن‌ها سلاح داده می‌شد. به هر حال، آریستوکراسی دست‌کم تا آن اندازه که با مردم در رابطه‌ای

---

1. Populus
2. caste



تصویر قرن نوزدهمی یک کنتوریون بر دیوارِ هادریان. روی پرچم نشانِ "SPQR" ـ سنا و مردم رُم ـ به چشم می‌خورد.

اعتمادآمیز بود باید مردمی باقی می‌ماند. ارتش و حتا توده‌ی شهری رُم باید در جامعه‌ی سیاسی ادغام می‌شدند. جنگ طولانی و دشوار علیه کارتاژ بالأخره این اتحاد را تحکیم و رُمی‌ها را وادار کرد تا آن را ببینند، از آن پس، آنان به همراه اندیشمندان یونانی، تاریخ‌هایی نوشتند درباره‌ی رمزِ قدرت‌شان: «حکومت مختلط»، که نه آریستوکراسیِ مطلق بود و نه دموکراسیِ محض. پولیبیوس قانون اساسی رُم را چنین توصیف کرده است: «سنا پیشنهاد می‌کند، مردم رأی می‌دهند، و مجریان قوانین را اجرا می‌کنند».

با این‌حال، آن‌چه در عمل جریان داشت، آمیزه‌ای قدرت‌مند از میهن‌پرستیِ جمهوری‌خواهانه و واقع‌گراییِ آریستوکراتیکِ خشن و اغلب وحشیانه بود، چنان‌که مختصراً روی پرچم‌های لژیون‌ها و بر تمام کالاهای نظامی نوشته شده بود: "SPQR"، که مخففِ Senatus Populus Que Romanus ـ سنا و مردم رُم ـ بود: این اتحاد اساسِ سلطه‌ی آنان بر همسایگان‌شان بود. نکته‌ای که همسایگان رُم را به وحشت می‌انداخت این بود که مداخله‌ی خارجی هم نمی‌توانست میانِ پاتریسیَن‌ها[1] و پلبین‌ها[2] تفرقه بیندازند (به استثنای ماجرای کُریولانوس[3])، چنان‌که تاریخِ

۱. بزرگ‌زادگان و اشراف رُم. ۲. توده‌ی مردم رُم.

۳. گائیوس مارسیوس کریولانوس ژنرال افسانه‌ای رُم بود که احتمالاً در سده‌ی پنجم پیش از میلاد می‌زیست. براساس گزارش پلوتارک، او فرماندهی نظامی بود که با اقتدار دشمنان رُم را سرکوب کرد؛ پس از این پیروزی او حمایت پاتریسین‌ها در سنای رُم را به دست آورد، و سپس به بحث علیه خواست‌ها و تمایلات دموکراتیک پلبین‌ها پرداخت، به این ترتیب دشمنان زیادی برای خود ساخت، به حیف و میل بودجه‌ی دولت محکوم شد و برای همیشه از رُم تبعیدش کردند. او هم بیکار ننشست و برای انتقام به دشمنان رُم، که خود پیش‌تر سرکوب‌شان کرده بود، پیوست... . داستان کریولانوس از معدود نمونه‌های گسست قاطع پاتریسین‌ها و پلبین‌ها، و نفاق و دودستگی میان رُمی‌ها است.

بسیاری از جنگ‌های داخلی یونان نیز همین امر را نشان می‌دهد. سیسرون در کتاب‌اش *قدرت در دست مردم، اختیار در دست سنا*، که به‌گفته‌ی خودش بنا بود تضمین‌کننده‌ی نظامی معتدل و هماهنگ باشد، این یکپارچگی را به‌عنوان دستورِ قانون اساسی، قاطعانه توجیه کرد. اما او حتماً می‌دانست که این کتاب شیوه‌ای زیبا، مؤدبانه و قانونی از بیانِ یک اندرزِ مخوفِ واقع‌گرایانه درباره‌ی ضرورتِ دوراندیشی سیاسی است. اقتدار سنا و طبقه‌ی پاتریسین‌ها، که به‌تنهایی سنا را تشکیل داده بودند، وابسته به همواره در خاطرداشتنِ این نکته بود که در تحلیل نهایی، قدرت در گرو مردم شهر رُم است. مردم به‌طور دسته‌جمعی نمی‌توانستند حکومت کنند، اما بی‌شک می‌توانستند حکومت را سرنگون سازند. تمهید اصلی‌ای که در قانون اساسی برای به‌کاربستنِ این اندرز اندیشیده شده بود، گماشتن تریبون‌ها[1] یعنی مجریانی بود که توسط پلبین‌ها یا مردم معمولی انتخاب می‌شدند. در جمهوریِ اول، این تریبون‌ها اقتدارشان را از نشست‌هایی با مردم در مجلسی دموکراتیک با نام کُنسیلیوم[2] به‌دست می‌آوردند، اما بعدها این مجالس نظم‌شان را از دست دادند و سرانجام به ملاقات‌هایی صرف تقلیل یافتند؛ در ضمن تریبون‌هایی که توسط مردم انتخاب می‌شدند باید از طبقه‌ی سناتورها می‌بودند. اما تریبون‌ها از قدرت وِتو نیز برخوردار بودند. رُمیان دریافته بودند که هیچ‌یک از دستورهای سنا به‌لحاظ قانونی درست یا *شایسته‌ی تأثیرگذاری اجرایی* نیست مگر آن‌که از همراهی مردم برخوردار باشد. بنابراین، اشرافی که در پیِ انتخاب‌شدن به‌عنوان تریبون بودند، یا باید عوام‌فریب می‌بودند و یا باید نقش آن را به‌خوبی بازی می‌کردند. قدرتِ آنان معمولاً به‌یک

---

۱. tribunes: هیئت دفاع از حقوق و آزادی‌های مردم رُم.

2. Concilium

دوره‌ی مسئولیت یک‌ساله محدود می‌شد، اما گاه اگر کسی نبود تا خطرِ بازخواست‌کردن‌شان را پذیرا شود، این نظم زمانی درهم می‌ریخت.

کُنسول‌ها صاحب‌منصبانی بودند برای مدت یک سال؛ اما در طول این مدت می‌توانستند اقتدار سنا را، که به نوبه‌ی خود دیگر اختیاراتِ موجود در قوانینِ عمومی را محدود می‌کرد اما خودش هیچ محدودیتی نداشت، اعمال کنند: آنان ایمپریومِ[1] شاهان گذشته، یا قدرتِ مشترکِ کلِ دولت را اعمال می‌کردند. در حالی‌که شهروندان معمولاً به‌وسیله‌ی قوانینِ شناخته‌شده و یک نظام قضاییِ منطقاً بی‌طرف محافظت می‌شدند، ایمپریوم می‌توانست این همه را زیرپا بگذارد. ایمپریوم یا اختیارِ مطلق، با به قتل‌رسیدن و برکنارشدنِ شاهان تارکین[2] از میان نرفت، بل از آن به بعد توسط سنا و کنسول‌ها ــ البته همراه با امکانِ وتوی تریبون‌ها ــ به اجرا درآمد. سیاست خارجی امری مربوط به سنا بود و، به جز چند استثنای مشهور، موضوع نظارت مردمی به شمار نمی‌آمد. در معنایی بسیار گسترده، قانون اساسی رُم بیشتر به اندیشه‌ی سده‌ی هجدهمی انگلستان درباره‌ی حاکمیت پارلمان نزدیک بود تا به اندیشه‌ی فرانسوی حاکمیت مردم یا اندیشه‌ی آمریکایی محدودیت‌های قانونی حکومت. روح جمهوری‌خواهیِ رُم، روح شهروندانِ (cives) شهر (civitas) بود. ممکن بود سناتورها هم مثل نمایندگان پارلمان انگلستان در دوران پیش از اصلاحات، املاک بزرگی داشته باشند؛ اما در سنا، آنان در میانِ، و گاه تقریباً در محاصره‌ی، شهر و هیاهوی مردمان‌اش قرار داشتند.

---

1. Imperium

۲. هفت پادشاه اساطیری شهر رُم که اولین‌شان پُمپیلیوس و آخرین‌شان لوسیوس تارکینیوس سوپربوس بود؛ این هفت پادشاه مجموعاً از ۷۱۷ ق م تا ۵۱۰ ق م حکومت کردند.

ایمپریوم به عنوان یک ارزشِ فرهنگیِ مشترک، نه‌تنها از اختیار به اضافه‌ی قدرت (که فقط بنا به مصلحتِ سیاسی محدود می‌شد) در داخلِ رُم حکایت داشت، بل همچنین بیان کاملی بود از اقتدار و سلطه‌ی خارجی بر دیگر سرزمین‌ها: کشورهایی که از رُم شکست خورده بودند یا به دنبال جلبِ حمایتِ خطرناکِ رُمی‌ها بودند. *ایمپریوم* همچنین نشان‌گرِ اعتمادبه نفسی خاص یا نخوتی انعطاف‌ناپذیر در میان رُمیان بود: آنان باور داشتند که به عدالت شهره‌اند. بعضی انگلیسی‌های رأس حکومت و نیز رهبران دولت آمریکا، امروزه از همان منش برخوردار اند (قدرت زیاد با آدم چنین می‌کند). تقسیماتِ اساسیِ قدرت در یک جامعه به وسیله‌ی عواملِ اقتصادی تعیین می‌شود، اما این‌که آن قدرت در عمل چگونه مورد استفاده قرار گیرد، غالباً به الگوهای کاملاً مستقل ارزشی وابسته است.

برای مثال، *دیگنیتاس*[1] ارزشی شخصی بود که بیش از ارزش‌های دیگر نزد پاتریسین‌ها یا طبقه‌ی سناتورها ارجمند و متمدنانه به شمار می‌آمد؛ با این‌حال هر آدم عادی‌ای هم *لیبرتاس*[2] خود را داشت و انتظار می‌رفت که آن را فعالانه بیان و عملی سازد. *دیگنیتاس* خصیصه‌ای بود که انسانی بزرگ را از انسانی کوچک متمایز می‌ساخت، اما *لیبرتاسِ* انسان کوچک، به معنای آزادیِ او در انجام کارهایی بود که قانون، رها از مداخله‌ی دولت، مُجاز دانسته بود و او را از تحمل رنجی بیش از آن‌چه قانون بر او رَوا داشته بود، بازمی‌داشت. هردوی این ارزش‌ها باجدیت و سرسختی رعایت می‌شدند. لیوی، بزرگ‌زاده‌یِ رُمیِ سنت‌گرایی را توصیف می‌کند که «به همان اندازه که ملاحظه‌ی *لیبرتاس* دیگران را می‌کرد، *دیگنیتاس* خود را هم مدنظر داشت». جمهوری اول بذر اسطوره‌ها و داستان‌هایی را پراکند که در آن‌ها سادگی رفتار و میهن‌پرستی فداکارانه، به هر قیمتی که

---

1. Dignitas

2. Libertas

باشد، اشاعه می‌شد. مثلاً در یکی از این داستان‌ها، ژنرال سینسیناتوس، ناجی روم، سپاه‌اش را منحل می‌کند و به‌کشت‌وکار بر روی زمین‌های‌اش بازمی‌گردد. چنین مردانی به‌راستی وجود داشته‌اند، مثلاً واشینگتن پس از آن‌که ریاست جمهوری را رها کرد، «سینسیناتوسِ آمریکایی» لقب گرفت. پس از آن، آبراهام لینکلن به شوخی می‌گفت «که «ایبِ درست‌کار[1] بهترین اسم برای آبراهام لینکلن است». اگر بازگشت به‌کشت‌وکار، روشی برای بیان موضعی سیاسی بود، در این صورت آن موضع، موضعِ درستی به شمار می‌آمد.

می‌توان واقع‌گراییِ رُمی‌ها درباره‌ی روابط میان قدرت و رضایت را در سِمت دیکتاتور مشاهده کرد، چرا که دیکتاتوری در رُمِ دوره‌ی جمهوری منصبی قانونی به شمار می‌آمد. دیکتاتور عبارت بود از یک مرد (و در آغاز، دو مرد) که در زمان بروز وضعیت فوق‌العاده از *ایمپریوم* نامحدود برخوردار بود. اگر او می‌کوشید تا منصب‌اش را حتا پس از پایان وضعیت فوق‌العاده حفظ کند و یا مدت وضعیت فوق‌العاده را به طور مصنوعی به درازا کشانَد تا بدین وسیله قدرت را نزد خود نگاه دارد (آیا به‌راستی لازم بود سزار به بریتانیا حمله کند یا این هم بهانه‌ی دیگری برای تداوم فرمان‌دهیِ نظامی او بود؟)، در این صورت، او درست به همین دلیل یک قانون‌شکن به شمار می‌آمد. در این صورت، هرکسی مُجاز بود که اگر می‌توانست او را به قتل رساند. شاه‌کُشی افراطی‌ترین و در عین حال بزرگ‌ترین فضیلت سیاسی به شمار می‌آمد. بروتوس که آخرین شاه را کشت، و خلف‌اش که نخستین سزار را به قتل رساند، در نوشته‌های دوره‌ی جمهوری به طور برابر مورد احترام بودند. اگر شاه‌کُشی احتمالاً

---

۱. Honest Abe : «ایب» (Abe) نام خودمانی و کوتاه‌شده‌ی «آبراهام» (Abraham) است.

هیچ‌گاه سازوکار مؤثری جهت تحدیدِ سوءاستفاده از قدرت محسوب نمی‌شد، با این‌حال، خود این ایده نمایانگرِ اشتیاقِ شدید رُمیان در پی‌گیری دو هدفِ گاه ناسازگار بود: بقای دولت، و نیز حفظ آزادی و شرافت شخصی. شبی که جان اف. کندی ترور شد، دوستی به من تلفن زد و در حالی‌که اشک می‌ریخت گفت: «اما برنارد، با همه‌ی این‌ها هرگز نباید فراموش کنیم که مستبدان واقعی را باید کشت.»

به این ترتیب، حکومت رُم هم شاملِ مجموعه‌ای تودرتو از نهادها بود و هم دربرگیرنده‌ی سامانی بسیار پیچیده و توجیه‌پذیر از ارزش‌ها، که این دومی، هم در آن زمان و هم در اعصار بعد، به طور آگاهانه مورد تدریس و تحلیل قرار گرفت و در مدارس، در متون ادبی و در قالب تاریخ‌نویسی ثبت و جاودانه شد. این‌که رُمِ جمهوری توانست به امپراتوری تبدیل شود، بی‌آن‌که با تبدیل شدن به امپراتوری (که دست‌کم برای صدها سال هم به طول انجامید) آزادی‌های داخلی‌اش را از دست بدهد، به واسطه‌ی نوعِ نگاهِ رُمی‌ها به همین ارزش‌ها بود؛ ارزش‌هایی که در روزگار باستان انقلابی به شمار می‌آمدند. آنان باور داشتند که بیگانگان می‌توانند «شیوه‌ی زندگی رُمی» را بیاموزند، فراگیرند و اتخاذ کنند. این مسأله به ترکیبِ قومی شهروندان اصیل، یا فیض و پشتیبانی گروهی از خدایان که تنها حامی شهر خودشان بودند، بستگی نداشت. بیگانگانی که به شهروندی پذیرفته می‌شدند، می‌توانستند خدایان خود را همراه بیاورند، مشروط بر آن‌که هم خودشان و هم خدایان‌شان به رُم وفادار بمانند. رُمی‌ها باور داشتند که چون بنیان‌گذار افسانه‌ای شهرشان آئِنئاس،[1] پسر شاه پریام، از تروا گریخته بود، جانشینان او نیز با

---

1. Aeneas

تبدیل‌کردن شهر به پناهگاهی برای قانون‌شکنان و آوارگان (که سرنوشتی چون آئنئاس داشتند)، مردمانی از این دست را گرد آورده بودند. به رغم ساختار طبقاتی انعطاف‌ناپذیر جامعه‌ی رُم، این ارج نهادن سرسختانه به توانایی‌های افراد به جای اصل و نسب‌شان، درست در قلب اسطوره‌ی بنیان‌گذاری شهر رُم، که به رُمی‌ها حس هویت می‌بخشید، نهفته بود.

تفکیکِ شهروندی از نژاد و نهایتاً از حمایتِ الاهیِ خدایانِ محلی نتایج بسیار مهمی در پی داشت. رُم می‌توانست حق شهروندی را به هم‌پیمانان‌اش یا حتا به نخبگانِ صلح‌جوی ملل شکست خورده گسترش بخشد. قانون رُم برای ius civile، یعنی قوانین خودِ شهر رُم، اولویت قائل بود، اما در عین حال ius gentiun، یعنی به رسمیت شناختنِ قوانین بومیِ طوایف، قبایل، مردمان و فرهنگ‌های دیگرِ درونِ امپراتوری نیز وجود داشت. به این ترتیب، رُمی‌ها از محدودیت شدیدِ معیارها در ساختار سیاسی، که محصول فرهنگ و ارزش‌های یونانی بود، گسستند. در نظر آنان، وفاداری نه فقط به معنای وفاداری نسبت به «پیشینیان والامنش ما» بل به معنای زنده نگاه‌داشتن و ترویج اندیشه‌ی جمهوری به عنوان آیینی مدنی بود. این‌چنین، فرهنگ رُمی حتا بیش از فرهنگ یونانی زیر سلطه‌ی قانون و سیاست قرار داشت. سرانجام، با کشمکش میان قبایل یا دیکتاتورهای تشنه‌ی قدرت، مثل پُمپی، سولا، و ژولیوس سزار جمهوری چندپاره شد. زمانه‌ی امپراتورها فرارسید؛ اینان در آغاز همچون سزار آگوستوس وانمود می‌کردند که تنها مُجریِ عالیِ قوانین اند و از الگوهای جمهوری تبعیت می‌کنند (با رهاکردنِ سنا به حال خود، اما همچنین فشار آوردن و پرداخت رشوه به آن). اما حتا آن‌گاه که نقاب تظاهر و مردم‌فریبی به‌کنار رفت و اولپیان[1] حقوقدان در کتاب‌اش ***نهادها***

1. Ulpian

در سده‌ی سوم میلادی، فرمول اصلی یکّه‌سالاری، *Quod principi placuit legis vigorem habet* ــ هر آن‌چه خوشایندِ شهریار باشد از ضمانتِ اجراییِ قانون برخوردار است ــ را تثبیت کرد، باز احساس کرد که باید بیفزاید «زیرا مردمِ رُم/ ایمپریوم و قدرت خود را به او (شهریار) واگذار کرده‌اند». اما مردم رُم هرگز قدرت خود را جز با ترس، بی‌تفاوتی، یا از طریق سرگرم‌شدن با «نان و هیجان»، panem et circenses [1]، واگذار نکرده بودند. با این وجود، توسل جستن به همین اندک مشروعیت دموکراتیک (یعنی تظاهر به واگذاری قدرت از سوی مردم) نشان می‌دهد که این قانون همچنین تذکارِ محتاطانه‌ی ترس از قدرت مردمی بود. به هر حال، سپاهیان را می‌شد از روستاها به خدمت گرفت، اما مردم همچنان در شهر به سر می‌بردند.

---

1. bread and circuses

فصل سوم

جمهوری‌خواهی و دموکراسی

فکر خوبی است
سپردن کل حکومت
تمام فرمان‌روایی این سرزمین
به دست یک نفر.
اندیشه‌ی یک انسان دانا
ممکن است به‌جای همه بنشیند
اما بصیرت دانایانِ بسیار
با دوراندیشی‌شان
و با راه‌بری خردمندانه‌شان
بسیار بهتر تدبیر می‌کند
خیر همگان را
تا به نیکویی دیر بپاید.

(اسکلتون،[1] «چرا به دربار نیامدی؟»)

از زمان یونانی‌ها تا سده‌ی هجدهم هیچ آوای رسا یا شایانی درباره‌ی دموکراسی به گوش نرسید، نه درباره‌ی دموکراسی به مثابه‌ی *آموزه*[2]ای درباره‌ی قوانین و ترتیباتِ نهادی که قابلیت اجرا داشته باشد («آیا ما

---

۱. John Skelton (۱۴۶۰ـ۱۵۲۹) شاعر انگلیسی.

2. doctrine

نهادهای درستی داریم؟»)، و نه درباره‌ی دموکراسی به عنوان نظریه[1]ای که بتواند به توضیحِ پیدایش و سقوط دولت‌ها کمک کند («آیا ما به قدر کافی دموکراتیک هستیم یا بیش از حد؟»). حتا اگر این واژه در تمام این مدت گم شده بود یا چندان هراس‌آور می‌نمود که در آغاز توسط جمهوری‌خواهان هم مورد استفاده قرار نمی‌گرفت، باز هم چیزهایی درباره‌ی جمهوری به سبک رُمی و همین‌طور پژواک نیرومند بحث ارسطو درباره‌ی اولویتِ حکومتِ سیاسی به‌گوش‌مان می‌رسد. این نکته را باید به خاطر داشت. دموکراسی‌ها ممکن است با افراد و اقلیت‌ها مستبدانه رفتار کنند، اما چنین نخواهد شد اگر رفتارشان سیاسی باشد: یعنی تلاش کنند تا میان گروه‌های ذی‌نفعِ اصلیِ درونِ یک کشور سازش به وجود آورند. حکومت سیاسی دست‌کم پیش شرطی برای رژیم‌های دموکراتیکِ عادل و باثبات به شمار می‌آید.

حکومت سیاسی

در نگاه نخست، این بحث در مواردِ نامحتملی مصداق می‌یابد. مثلاً یک قاضیِ کل از دادگاهِ عالیِ قضاییِ انگلستان که در جنگِ رُزها[2] گرفتار شده بود، دست خطی برای شاهِ ولز نوشت با عنوان ***درباره‌ی حکومت پادشاهی انگلستان*** (که چاپ آن تا سال ۱۷۱۴ به تأخیر افتاد). وی در آن رساله نوشت:

1. theory

۲. Wars of the Roses: سلسله جنگ‌های داخلی کشور انگلستان که بین سال‌های ۱۴۵۵ تا ۱۴۸۵ میان دو خاندان لنکستر و یورک بر سر پادشاهی آن سرزمین درگرفت. نام این جنگ‌ها از نشان‌های سلطنتی دو خاندان برگرفته شده است: رُز سرخ نشان خانوادگی لنکسترها و رُز سفید نشان خانوادگی یورک‌ها. این عنوان را نخستین بار سر والتر اسکات در سده‌ی نوزدهم به کار برد.

همپتون[1] فراخواندند تا به طور ویژه از او بپرسند که آیا پادشاه می‌تواند همچونِ امپراتورهای رُم «اراده و میل‌اش را به عنوان قانون» تحمیل کند. او در دوران حکومتِ پادشاهِ بعدی، از داخل زندان گزارشی پرشور و شاید حق به جانب از آن مواجهه نوشت:

لرد کرامول[2] بسیار بی‌باک بود، گفت «پیش آی ای لرد وینچستر» (به خاطر غرورش، در هرباره که با من سخن می‌گفت، دانش‌اش با من برابر می‌نمود، از یونانی و لاتین و جز آن)، گفت «اکنون پاسخ شاه را بده، اما صریح و روشن سخن بگو، و شانه خالی مکن. آیا این قانون نیست که شاه را خرسند می‌کند؟ آیا قانونِ quod principi placuit و باقی در قانون مدنی [رُم] نیامده؟ من تا اندازه‌ای فراموش کرده‌ام.» من بی‌حرکت ایستاده، در اندیشه بودم که این گفتار به چه نتیجه‌ای ممکن است بیانجامد. شاه مرا در بحر تفکر یافت و با لطفی صمیمانه گفت «پاسخ‌اش را بده که آیا چنین است یا نه.» من پاسخ لرد کرامول را ندادم، اما سخن‌ام را به محضر شاه رساندم و او را گفتم که خوانده‌ام کردار شاهان همواره قانونی داشته، اما گفتم‌اش که در شکل سلطنت او، وضع قوانین به میل خودش مطمئن‌تر و آسوده‌تر است. گفتم «و با این شکل حکومت برقرار خواهید بود، و این با خوی مردم‌تان خوانا است. اگر طرز جدیدی در سیاست بیاغازید، این‌که آن سیاستِ نو چگونه انشا خواهد شد را کسی نمی‌تواند بگوید؛ و شمایید که می‌گویید چگونه انشا شود؛ و من هرگز عالیجناب را به ترکِ مسلم برای نامسلم توصیه نمی‌کنم.» شاه روی‌اش را برگرداند و مطلب را رها کرد.

یک حیله و در مقابل یک پاسخ خوب. از یک‌سو، اگر به اندازه‌ی کافی

---

۱. نام کاخ باشکوهی است در جنوب غربی شهر لندن که در سده‌ی چهاردهم تنها ملکی فئودالی بود، اما بعدها توسط تامس وُلسی، اسقف اعظم یورک، در فاصله‌ی سال‌های ۱۵۱۵ تا ۱۵۲۱ بازسازی شد و شکل امروزی‌اش را یافت. بعدها ولسی که دیگر از چشم هنری هشتم افتاده بود، ناگزیر شد این کاخ را به او هدیه کند.

۲. Thomas Cromwell (۱۵۴۰ـ ۱۴۸۵) دولتمرد انگلیسی که از ۱۵۳۲ تا ۱۵۴۰ وزیر هنری هشتم بود.

امنیت دارید، با تکان‌دادنِ قایق خطر نکنید ـ محدودیت‌های مصلحتی بر قدرت؛ و از سوی دیگر، این اشاره که قدرت به «خویِ مردم شما» متکی است. بالاخره کدام‌یک؟ بهتر است خیلی پِی‌اش را نگیریم. بگذارید سگانِ خفته بخوابند. به هر حال شورش همواره محتمل بود.

برهه‌ی ماکیاولیایی

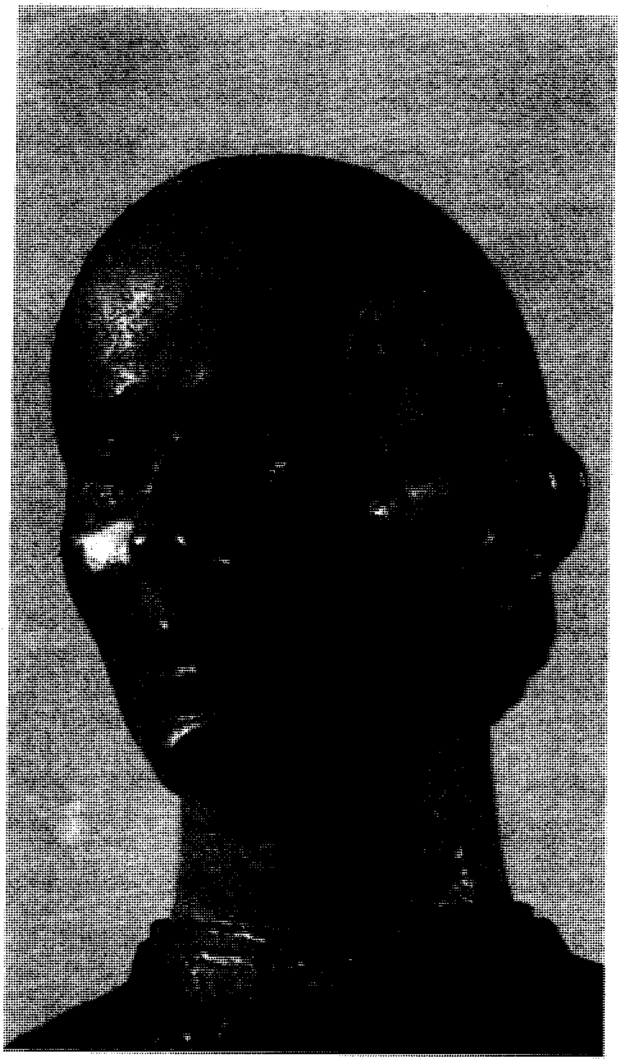
تامس کرامول از نخستین کسانی بود که در انگلستان *شهریار* ماکیاولی را خواند. اما آدم از خود می‌پرسد که آیا او *گفتارها* را هم خوانده بود، زیرا ماکیاولیِ جمهوری‌خواه در *گفتارها* سر برمی‌آورد. او در *گفتارها* می‌نویسد دولتی قدرت‌مندتر است که بتواند مردم‌اش را با خود همراه سازد و به آنان حتا با وجود در اختیار داشتنِ سلاح اعتماد کند. شهروندان میهن‌پرست بهتر از مزدورانی اجیرشده می‌جنگند. بله، قدرتِ شاهانه باوجود آن‌که بی‌رحمانه مورد استفاده قرار می‌گیرد، بازهم برای ایجادِ یک دولتِ جدید، برای نجات دولت در وضعیت‌های اضطراری، یا جهت بازسازیِ دولتی که اتباع آن *فضایلی* نظیر سرسختیِ مدنی و میهن‌پرستانه‌ی یونانی و رُمی را از یاد برده‌اند، ضروری است. اما برای محافظت از یک دولت در طول زمان، قدرت باید تقسیم شود؛ بنابراین یک حکومتِ جمهوری بسیار بهتر است. ماکیاولی می‌گوید که بزرگ‌ترین قهرمانانِ یگانه‌ی روزگار باستان، مردانی بودند که جمهوری‌ها را با عناصری دور از ذهن ساختند اما سپس آن‌ها را رها کردند تا روی پای خودشان بایستند. قدرتِ مردم زیاد است و باید این قدرت را با دادنِ سهمی به آن در یک ترکیبِ متوازن مهار کرد: «هر شهر باید راه‌ها و وسایلی را فراهم آورد که با آن‌ها بلندپروازی‌های مردم‌اش امکانِ

ارضاشدن بیابند، به ویژه شهری که قصد دارد تا از مردم در مسئولیت‌های مهم استفاده کند.» در این‌جا است که ماکیاولی اندیشه‌ی سیاسیِ جمهوریِ رُم را واردِ دورانِ آغازینِ روزگارِ مدرن می‌کند. «مسئولیت‌های مهم»ی که او از آن سخن می‌گفت، عمدتاً عبارت بود از تربیتِ نظامی برای دفاع از شهر یا یورش‌های پیش‌گیرانه. اما اگر در روزگارِ مدرنِ متأخر، دولتی سنتی با اقتصاد کشاورزی بخواهد صنعتی شود چه؟ آن دولت نه‌تنها نیاز دارد تا توده‌ها را آموزش دهد بل همچنین باید حمایت آنان را به هر طریقِ دموکراتیکی که ممکن است تضمین نماید، به خصوص که توده‌ها امروزه به نحوِ خطرناکی در شهرها گرد هم آمده‌اند. ماکیاولی در سرآغازِ شگرفِ دورانی ایستاده است که در آن، پیش‌رفت باید به‌گذشته‌های دور بنگرد تا خود را از بندِ فئودالیسم و کشیش‌گرایی رها سازد. او نیز چون افلاتون تا حدودی باور داشت که مسیرِ تاریخ چرخشی است: پادشاهی (مونارشی) به استبداد تنزل می‌یابد، استبداد شورشِ دموکراتیک را برمی‌انگیزد، اما دموکراسی به چنان بی‌قانونی و آشوبی (آنارشی) می‌انجامد که باید پادشاه یا شهریاری نو جُست و یا پادشاهیِ پیشین را اعاده کرد، اما آن‌گاه این حکومت جدید هم تباهی می‌یابد و شورشی دموکراتیک را برمی‌انگیزد... اما ماکیاولی باور داشت که با اراده و مهارت سیاسی به همراه اندکی اقبال («فورتونا»[1] همواره در زندگی سیاسی حضور دارد، بنابراین هیچ‌گاه ناگزیر نیستیم)، توازن درست نیروها برای پاس‌داری از یک شهر در طول زمان، دست‌آمدنی است.

---

۱. در اساطیر رُم، فورتونا ایزدبانوی بخت و اقبال بود. پدرش ژوپیتر (خدای خدایان) بود و فرزند یا معشوقی نداشت. فورتونا را معمولاً به صورت زنی کور (یا با چشمانی بسته‌شده با پارچه) ترسیم می‌کنند.

ماکیاولی نظریه‌ای درباره‌ی سیاست مدرن ابداع کرد، یا بدان پی برد، که یکی از دو روایتِ اصلی دموکراسی مدرن به شمار می‌آید. باورِ غالب و دیدگاهِ ظاهراً بدیهی آن است که دموکراسی‌ها باید تلاش کنند تا اجماعی مردمی بر سر ارزش‌ها بیافرینند؛ اما همچنین می‌توان بر این عقیده بود که دموکراسی‌ها در و برای مدیریتِ تنش‌ها و تعارضاتِ دائمی و گریزناپذیرِ ارزش‌ها و منافع، مناسب اند. ماکیاولی می‌گوید «آنان که کشمکش‌های میان اشراف و عوام را محکوم می‌کنند، ظاهراً همان چیزهایی را محکوم می‌کنند که علتِ نخستینِ حفظِ آزادی‌های روم بودند.» در هر جمهوری «دو آرایش متفاوت وجود دارد، یکی از آنِ مردم و دیگری از آنِ طبقه‌ی بالایِ جامعه، و تمامِ قانون‌گذاریِ سازگار با آزادی نتیجه‌ی برخورد میان آن‌ها است». بنابراین، او نتیجه می‌گیرد که «اگر آشوب به پدیدآمدنِ تریبون‌ها انجامید، در این صورت آشوب شایسته‌ی بالاترین ستایش است». اما من می‌پرسم که آیا نهادهای دموکراتیک می‌توانند راهی برای آفریننده، و نه صرفاً تحمل‌پذیر، کردنِ تعارضات گریزناپذیر باشند؟ (بعضی خوش‌بینانه می‌اندیشند که این مسأله را یک نظام دوحزبیِ رقابتی تضمین می‌کند.) و ماکیاولی همچنان می‌تواند به ما یادآوری کند که «آن جمهوری‌هایی که به هنگام خطر نتوانند به دامانِ دیکتاتوری پناه برند یکسر تباه خواهند شد». حتا روسو می‌گفت که «خواستِ نخستینِ مردم آن است که دولت نابود نشود». و لینکلن معمای جاودانه را چنین بیان می‌کند: «آیا این ضعف ذاتی و خطیر در همه‌ی جمهوری‌ها وجود دارد؟ آیا یک دولت الزاماً باید در مقابل آزادی‌های مردم‌اش بسیار قدرت‌مند باشد، یا باید آن‌قدر ضعیف باشد که از عهده‌ی حفظ خودش هم برنیاید؟» خوش‌بختانه رهبری خود او چه به عنوان سیاست‌مدار و چه به عنوان سردار جنگ، پرسش نومیدانه‌اش را پاسخ گفت ـ «الزاماً نه».



ماکیاولی، نویسنده‌ی *شهریار* و اثر جمهوری‌خواهانه‌ی *گفتارها*

با این‌حال، جمهوری‌خواهی ماکیاولی محدود به جهانِ شهرهای مستقل و خودکفا است. این شهرها ممکن است به منظور دفاع از خود در برابر تجاوزِ پادشاهیِ فرانسه یا قدرتِ شاهنشاهیِ هابسبورگ[1] موقتاً با یکدیگر متحد شوند، اما در تحلیل ماکیاولی، آزادی و سیاست تنها در شهرهای ایتالیا و شهرهای آزادِ آلمانِ روزگارِ او امکان‌پذیر بود. او حتا از «حذف‌کردن»، پاک‌سازی یا تصفیه‌ی اشراف زمین‌دار[2] که با در اختیار داشتن املاک وسیع بیرون شهر فاقد هویت و روح شهری بودند، دفاع می‌کرد.

جنگ داخلی انگلستان

پس در دولت‌شهرهای ایتالیا، همچون دولت‌شهرهای یونان و خود شهر رُم، ما تنها با نخبگانِ شهری‌ای که بخش کوچکی از جمعیت کل را تشکیل می‌دهند سروکار نداریم، بل با نخبگانی رویاروی ایم که معتقد اند باید اندک باشند. درستیِ تحلیلِ قدیمیِ ارسطو تقریباً بدیهی به نظر می‌رسید: مالکیت و دارایی فراغت می‌آفریند و فراغت، آموزش و زمان کافی برای فعالیت مدنی ــ یعنی شرایطِ لازم برای شهروندی ــ را در پی دارد. نخستین‌بار در جنگ‌های داخلیِ میانه‌ی سده‌ی هفدهم در جزایرِ کوچکِ بریتانیا (لطفاً نگویید «جنگ داخلی انگلستان») بود که خواسته‌ای جمهوری‌خواهانه، و درواقع مساوات‌طلبانه، (از زبان گروهی به نام «برابری‌خواهان»[3]) به‌گوش رسید، و این خواسته چنان کلی بود که

---

۱. خاندان هابسبورگ یکی از سلسله‌های مهم و مشهور اروپایی بود که سده‌ها در سرزمین‌های مختلف آن دیار از جمله اتریش (شش سده)، اسپانیا، فرانسه، بوهمیا و.. فرمان‌روایی داشت.

2. Gentiluomini

3. Levellers

کاملاً دموکراتیک به نظر می‌آمد. مباحثاتِ پاتنی[۱] که میان نمایندگانِ منتخبِ هنگ‌های ارتشِ نوینِ[۲] پیروزمند (که به «آشوب‌گران»[۳] معروف بودند) از سویی و ژنرال‌های‌شان، یعنی آیرتون[۴] و کرامول،[۵] از سوی دیگر بر سر حقوقِ معوّقه درگرفت، خیلی زود تبدیل به بحثی ژرف درباره‌ی حق رأی و کل قانون اساسی پادشاهی شد.

چنان‌که کریستوفر هیل در مطالعات‌اش درباره‌ی اسطوره‌ی «یوغ نورمان»[۶] نشان داده، رویدادهای ناهنگام، «جهانِ زیرینِ اندیشه‌های غیررسمی» را به سطح می‌آورند. مردم عادی اغلب باور داشتند که پیش از سال ۱۰۶۶ میلادی اهالیِ آنگلو ـ ساکسون کشور انگلستان همچون شهروندانی آزاد و برابر می‌زیستند و به شیوه‌ای دموکراتیک و مشروط با شاهان، اِرل‌ها،[۷] و تین‌ها[۸] پیمانِ وفاداری می‌بستند. اما نورمان‌ها آنان را از

۱. نام این سلسله مباحثات از نام محل وقوع آن در کلیسای سنت‌مری دِ ویرجین از محله‌ی پاتنی واقع در منطقه‌ی سری (لندن) گرفته شده است.

2. New Model Army

3. agitators

4. Ireton

۵. اُلیور کرامول (Oliver Cromwell) (۱۶۵۸-۱۵۹۹) رهبر نظامی و سیاسی انگلیسی که به خاطر تلاش‌اش جهت تبدیل انگلستان به جمهوری و همچنین دریافتِ لقب لردِ نگاه‌بان انگلستان مشهور است. او یکی از فرماندهان ارتشِ نو بود که در جریان جنگ داخلی انگلستان سپاه سلطنت‌طلبان را شکست داد. وی پس از اعدام چارلز اول در سال ۱۶۴۹ رهبر جمهوری انگلستان شد.

۶. «یوغ نورمان» (Norman Yoke) اصطلاحی است در گفتمانِ ناسیونالیستیِ کشور انگلستان که در میانه‌ی سده‌ی هفدهم سربرآورد. سخنی که این اصطلاح در آن شکل گرفته، غالباً بر جنبه‌های سرکوب‌گر و ظالمانه‌ی فئودالیسم انگلیسی در دوران سلطنت ویلیام اول و خدمت‌گزاران او دلالت دارد، و آلفرد کبیر و شاه ادوارد را همچون الگوهای عدالت معرفی می‌کند. در این گفتمان همچنین «ماگنا کارتا» به عنوان تلاشی در راستای احیای حقوق انگلستان، پیش از فتح به دست نورمان‌ها، ستایش می‌شود.

۷. لقبی اشرافی در انگلستان، بالاتر از ویسکونت و پایین‌تر از دوک.

۸. خدمت‌گزار آزاد یک لرد آنگلوساکسون.

آزادی‌ها و املاک‌شان محروم کردند. اُورتون[1] که به همراه لیلبورن[2] و والوین[3] از رهبران برابری‌خواهان بود، می‌گفت: «منشور کبیر (ماگنا کارتا)[4] چیزی مسکینانه بود که نشانه‌های بسیاری از بردگی‌ای توان‌فرسا با خود داشت، و قوانینی که از آن زمان توسط مجالس تصویب شده‌اند دولت‌های ما را از بسیاری جهات بیدادگرتر و تحمل‌ناپذیرتر ساخته‌اند». «منشور کبیر» در واقع پیمان‌نامه یا معاهده‌ای بود میان شاه و بارون‌ها که چیزی عاید مردم عادی نمی‌کرد، و برابری‌خواهان از این‌که می‌دیدند بزرگان حکومت و حقوق‌دانان از چنان عهدنامه‌ای چنین به وجد آمده‌اند، خشمگین بودند.

یک فرقه‌ی افراطی از بنیادگرایانِ انجیلی که به علت کشت‌وکار گروهی بر روی زمینِ بلااستفاده‌ای در سنت جرج هیل واقع در منطقه‌ی سِری («زمین از آن خداوند است و میوه‌های آن نیز»، همچنین «قدیسانِ او باید وارث زمین باشند») نام «دیگِرها»[5] را بر خود نهاده بودند، در نامه‌ای خطاب به ژنرال فِرفَکس[6] و شورای جنگ او در دسامبر ۱۶۴۹، خود را چنین توجیه کردند:

> **نظر به این‌که عامه‌ی مردم انگلستان، با همراهیِ مشترکِ فردی و پولی، چارلز حاکم ستمگر نورمانی این سرزمین را به زیر کشیده‌اند، ما نیز در این زمان خود را از زیر یوغ نورمانی او می‌رهانیم، و این زمین به مالکیت مشترک آنان که پیروز شده‌اند ــ یعنی عوام ــ بازخواهد گشت، و تنها به دست کسانی که باز از قدرت نورمانی و شاهانه حمایت کنند، از تملک عوام خارج خواهد شد.**

---

1. Overton
2. Lilburne
3. Walwyn
4. Magna Carta
5. Diggers به معنای حفّاران.
6. General Fairfax

این تردید درباره‌ی نگرشِ وکلای عوام به «منشور کبیر»، که تبدیل به یکی از اسطوره‌های بزرگ حکومت پارلمانی در سده‌های هجدهم و نوزدهم شد، تا مدت‌ها از میان نرفت. برونتر اُبرایان[1] در یک همایش چارتیستی[2] به سال ۱۸۳۷ گفت: «طبقه‌ی حاکمِ ما، منشور کبیر را با زور از شاه‌جان[3] ستاند»، و او نتیجه گرفت که آنان نیز باید چنان کنند.

مباحثات پاتنی دفاعی بود کلاسیک از حق رأی مبتنی ـ بر ـ مالکیت، چه این مباحثات باید برای نخستین‌بار به ادعای روشن و بی‌پرده‌ی سربازان و نمایندگان‌شان (که در زبان آن روزگار «آشوب‌گران» خوانده می‌شدند)، مبنی بر این‌که چون آنان برای حفظ آزادی‌های عمومی داوطلبانه رویاروی شاه جنگیده‌اند از حق رأی برخوردار اند، پاسخ می‌داد. سکسبی[4] می‌گفت:

> **بسیاری از ما سربازان جان‌مان را به خطر انداخته‌ایم؛ ما جز دارایی اندکی در این پادشاهی نداریم، لیکن از حق مسلم برخوردار ایم. اما اکنون چنین به نظرم می‌رسد که شما می‌گویید اگر شخص ملک ثابتی در پادشاهی نداشته باشد حقی هم در پادشاهی ندارد. در اندیشه ام که ما فریب بسیار خورده‌ایم. اگر ما حقی بر این پادشاهی نداشتیم، پس تنها سربازانی مزدور بودیم. بسیاری دیگر نیز شرایط مرا دارند؛ ممکن است که آنان هم در حال‌حاضر املاک و دارایی اندکی داشته باشند، اما به همان اندازه از حقوق مسلم برخوردار اند که سروران من، کرامول و آیرتون و هرکس دیگری در این مرتبه، از چنان حقوقی برخوردار است.**

---

1. Bronterre O'Brien

۲. چارتیسم جنبشی بود با هدف اصلاح اجتماعی و سیاسی کشور انگلستان در میانه‌ی سده‌ی نوزدهم و در فاصله‌ی سال‌های ۱۸۳۸ تا ۱۸۴۸ که نام خود را از «منشور» مردمی ۱۸۳۸ گرفته بود؛ در این منشور شش هدف اصلی جنبش قید شده بود که حق رأی همگانی برای مردان بالای ۲۱ سال و انتخابات سالیانه‌ی پارلمان از آن جمله بود. جنبش چارتیسم احتمالاً نخستین جنبش جمعی طبقه‌ی کارگر در جهان بوده است.

۳. پادشاه انگلستان از ۱۱۹۹ تا زمان مرگ‌اش در ۱۲۱۶ و امضاءکننده‌ی «ماگنا کارتا».

4. Sexby

این گفته‌ها پرشور و تأثیرگذار اند، اما به یاد داشته باشیم که در این سخنان دو استدلالِ کاملاً متمایز طرح می‌شود. یکی آن‌که «کسی که شایستگی جنگیدن دارد، شایستگی رأی‌دادن هم دارد»، که اصلِ این ایده به جمهوری رُم و اندیشه‌های ماکیاولی بازمی‌گردد. اگر می‌خواهید برای‌تان بجنگیم، باید ما را در جامعه‌ی سیاسی بپذیرید. پشت این استدلال باید عامل نگران‌کننده‌ای در کار بوده باشد. اما استدلالِ دیگر بسیار ریشه‌ای‌تر است ـ «حق مسلم»: یک انگلیسیِ آزادزاده بودن، در خود حق رأی می‌آفریند. این استدلال کلِ بنای شکوه‌مندِ دوران باستان و جمهوری را، که بر مشروط‌بودنِ صلاحیتِ شهروندی به آموزش و عقل (که تنها می‌تواند پیامد آموزش باشد)، و نه فقط خدمتِ نظام یا «اراده»ی صرفِ هر فرد، استوار بود به چالش می‌کشد. چنین به نظر می‌رسد که سکسبی در مرزِ ابداع یا برانگیختنِ یک فلسفه‌ی حقوق طبیعی است که شامل حقوق شهروندی هم می‌شود، و این در حالی است که نه در هیچ‌یک از فلسفه‌های معاصر او حکمی موافق این اندیشه یافت می‌شد، و نه در انجیل آمده بود که ما از حق رأی برخوردار ایم. ما همه در نظر خداوند برابر ایم، «یونانی یا یهودی، ختنه‌شده یا ختنه‌نشده»‌ای وجود ندارد، ما همگی فرزندان یک پدر آسمانی هستیم؛ اما برابریِ معنوی که معطوف به رستگاری است، به ما کمک نمی‌کند تا متنِ موجزِ «آن چیزها که از آنِ سزار اند به سزار بازمی‌گردند؛ و آن چیزها که از آنِ خداوند اند به خداوند» را در هر شرایطی شالوده‌شکنی کنیم. کرامول و آیرتون، این توسل جستن به حق مسلم را همچون «واژه‌هایی پوچ و توخالی»، چرندیاتی لفاظانه، یا شاید همچون خواستی برای برخوردِ عادلانه به عنوان یک هموطن می‌نگریستند، و نه به مثابه‌ی درخواست رأیی برابر در تعیین حق و ناحق، که به وسیله‌ی خداوند یا طبیعت (و کمتر از این دو، به وسیله‌ی نیروی سلاح) داده شده است.

آیرتون در پاسخ گفت شکی نیست که باید نمایندگانی وجود داشته باشند و آنان باید «تا آن‌جا که ممکن است به طور مساوی انتخاب شوند»:

> **اما مسأله این است که آیا انتخاب این نمایندگان باید توسط همه‌ی مردم به طور مساوی صورت پذیرد یا تنها میان آن آدم‌های برابر و هم‌شأنی که نفع و دارایی‌ای از آن خودشان در انگلستان دارند. من سرسختانه بر عقیده‌ام پای می‌فشارم... دارایی آفریده‌ی جامعه‌ی مدنی است: در وضعیت طبیعی نه دارایی‌ای در میان است و نه شالوده‌ای برای انسان تا از چیزی جز گذران زندگی و بقای صرف‌اش بهره‌مند شود. به راستی هیچ‌کس نمی‌تواند حق مسلم شما را از شما بگیرد، اما در جامعه‌ی مدنی همچنان که حق مسلم وجود دارد، قوانین و قانون اساسی‌ای هم در میان است، و هیچ‌کس حق مسلمی بر دارایی دیگری ندارد. اگر قرار باشد همه‌ی مردان به طور برابر رأی دهند، به زودی بسیاری افراد حکم به تملک دارایی دیگران می‌دهند.**

این سخنان، پاسخ کلنل رِینبورو[1] را در پی داشت: «قربان، می‌فهمم که برخورداری از آزادی ناممکن است مگر با از دست‌دادن تمام دارایی. اگر این (سخن) چون قانونی نهاده شود، و اگر شما چنان بگویید، پس باید چنان باشد.» و بانگ برآورد: «مسکین‌ترین کس در انگلستان همان اندازه حق زندگی دارد که بزرگ‌ترین کس.» این گفته را اغلب از زبان هَرولد لَسکی[2] شنیده‌ام، و پس از او در دهه‌ی ۱۹۵۰ آنیورین بیوِن[3] آن را همچون عنصر اصلی برنامه‌های حزبیِ جناحِ چپ به‌کار می‌برد. اما متأسفانه یک یا دو دهه بعد، تاریخ‌نویسان با رجوع به رساله‌ها و بیانیه‌های

---

1. Colonel Rainborough

۲. Harold Lasky (۱۹۵۰-۱۸۹۳) نظریه‌پرداز سیاسی و اقتصادی انگلیسی.

۳. Aneurin Bevan (۱۹۶۰-۱۸۹۷) سیاستمدار سوسیالیست ولزی.

برابری‌خواهان نشان دادند که ایشان نیز به حق رأی بر اساس مالکیت باور داشتند: خدمت‌کاران، کارآموزان، بدهکاران، و مستأجران نباید حق رأی داشته باشند زیرا تحت اختیار کسی دیگر اند، و توانایی اندیشیدن مستقل ندارند. رِینبورو تمایلی به «از دست دادنِ تمام دارایی» نداشت؛ او تنها نقیضه‌ی برهان *خُلف* آیرتون را بیان می‌کرد و خود بحث‌اش را در جهت کسب حق رأیی، گرچه گسترده‌تر، اما بازهم براساس میزان دارایی پیش می‌برد. «استقلال» همچون آرمانی اجتماعی و بازتاب خودانگاره‌ی شمار زیادی از عوام که خود را مجموعاً به عنوان «مردم» می‌شناختند، اما تعریف‌شان از خود، تعداد کثیری، یا تقریباً اکثریتی، را نادیده می‌گرفت، رشد کرد. چه بسا که دموکراسی گامی نزدیک‌تر شده بود، اما به شیوه‌ای ناسازگون، فردگراییِ این «خرده‌مالکانِ» مستقل (که بیشتر ناوابسته بودند تا متقابلاً وابسته) تا مدت‌ها در حکم عاملی پیش‌گیرنده عمل می‌کرد.

حتا جان لاک فیلسوف هم یک نسل بعد نتوانست ارتباط فرضی میان مالکیت و شهروندی را قطع کند، اما او در مقابل ادعاهای اشرافی و موروثی، قیدی کاملاً بورژوایی افزود: مالکیت بر زمینی که از طبیعت گرفته شده باشد و سپس با «نیروی بدن شخص و کار دستان او» درآمیخته باشد، یا به بیان دیگر آباد شده باشد، موجه و قانونی است. او در اثر مهم‌اش ***دومین رساله درباره‌ی حکومت مدنی*** تصریح کرد که خداوند «تا آن مقدار ملک که کسی بتواند جهت هر بهره‌ای در زندگانی، پیش از تباه شدنِ آن ملک مورد استفاده قرار دهد، تا آن اندازه که او بتواند با نیروی کارش بنایی در آن برپا کند [را رَوا داشته است]. [اما] هرآن‌چه افزون بر این میزان دارایی است، فراتر از سهم او و متعلق به دیگران است. خداوند هیچ‌چیز را جهت تباهی یا ویرانی به دست انسان نیافریده است.» گرچه کشور انگلستان فروپاشید، اما اندیشه‌ها و رویدادهایِ آن برهه افقِ

امکاناتِ تازه‌ای را گشودند. ادعای «حق مسلم» که در مباحثات پاتنی مطرح شده بود، توسط لاک به این باور گسترده ــ به ویژه در میان مستعمرات آمریکایی ــ بدل شد که، بنا به‌گفته‌ی خود او، همه‌ی ما با حقی طبیعی بر «زندگی، آزادی و زمین» به دنیا می‌آییم. ایده‌ی حقوق طبیعی ابداع شده بود. بر اساسِ این ایده، انسان (آن‌چه خداوند به انسان داده) عبارت است از: مجموعه‌ای از حقوق. و اگر این حقوق توسط دولت نقض شود، مردم می‌توانند آن‌ها را بازپس گیرند اما نمی‌توانند حقوق‌شان را به دولت ببخشند. در اندیشه‌های لاک، حقی به دقت محدود برای انقلاب وجود دارد. اما این «زمین» که پیش‌تر به عنوان یک حق از آن سخن رفت چیست؟ به نظر نمی‌آید که حقِ مالکیت در معنای عام‌اش (که بتوان با اصطلاحات لاک توجیه‌اش کرد) باشد، بل مجموعه‌ای است از مالکیتِ حداقلی بر چیزها که می‌تواند استقلال، خودمُختاريِ فردی، و «جای‌گاه» ما ــ که معنای ضمنیِ شأن و منزلت اجتماعی را دربر دارد (همان معنایی که در کلامِ فِست[1] آمده: «آن‌گاه که به مقام انسان رسیدم») ــ را تضمین کند.

آرمان آمریکایی

جنگ استقلال آمریکا نه یک انقلاب بود و نه جنگی برای دموکراسی، اما پیامدهای انقلابی و دموکراتیک دربر داشت. نظام حکومتی بریتانیا در دهه‌های پیش از جنگ (داخلی انگلستان) حتا تظاهر به دموکراتیک‌بودن هم نمی‌کرد. مبارزه‌ای برای به دست آوردنِ نمایندگانِ بیشتر در پارلمانِ

---

۱. در کمدی *شب تجلی* اثر شکسپیر، فست دلقک خانواده‌ی کُنتس اُلیویا است؛ او در قطعه‌ای نقل شده، به مسخره از شأن و منزلت انسانی خود سخن می‌گوید.

«مردان عادی»[1] ـ نامی که جان ویلکس[2] رند، عوام‌فریب و اصلاح‌طلب به پارلمان داده بود ـ در جریان بود که با الگوبرداری از جنبش‌های سیزده مستعمره‌نشین واقع در آمریکا تقویت می‌شد. بیشتر رهبران این مبارزه، از جمله ویلکس، با درجاتِ مختلفِ صداقت و خودپسندی، خود را «مدافعان حقوق مردم (یا مردم‌دوست)»[3] ـ اما نه از خود مردم ـ می‌نامیدند. غالباً اصلاح‌طلبان را، با الگوبرداری از آنان که در مستعمره‌نشین‌های آمریکا ابتدا به مخالفت با اختیاراتِ سلطنتی برخاسته بودند و سپس خود به مبارزه‌ی پارلمانی کشیده بودند، «میهن‌پرستان»[4] می‌خواندند. آنان میهن‌پرست بودند چون می‌گفتند که این patria، میهن، و سرزمینِ ما است که با دستان‌مان بر روی آن کار می‌کنیم. و میهن‌پرستانِ انگلیسی (که مسلماً دکتر جانسون[5] به آنان اشاره داشت وقتی ـ احتمالاً درباره‌ی «جک» ویلکس ـ با بی‌ادبی می‌گفت «میهن‌پرستی واپسین پناهِ آدمِ رذل است») از دلالتِ ضمنیِ این اصطلاح بهره می‌بردند، یعنی شاه، دربار، و لردهای برجسته را همچون آدم‌های زیادی جهان وطن[6] ـ با ارتباطاتِ آلمانی و آدابِ فرومایه‌ی فرانسوی ـ دست می‌انداختند. و در این کاریکاتور، گه‌گاه نشانه‌ای بی‌محتوا از یوغِ نورمانی دیگرباره ظاهر می‌شد. تعداد بسیار اندکی از اصلاح‌طلبان خواستار حق رأی جهانیِ بشر بودند، چنان‌که مثلاً آلدرمن ویلیام بکفورد[7] در سال ۱۷۶۱ خطاب به شرکتِ سهامیِ لندن نوشت: «آقایان، قانون اساسی ما تنها از یک جنبه

---

1. middling men
2. John Wilkes
3. tribunes of the people
4. patriots
۵. Samuel Johnson (۱۷۰۹-۱۷۸۴) نویسنده و ناقد ادبی مشهور انگلیسی.
6. cosmopolitan
۷. Alderman William Beckford (۱۷۰۹-۱۷۷۰) سیاستمدار مشهور سده‌ی هجدهم انگلستان.

نارسایی دارد، و آن این‌که تعداد نمایندگان شهرهای کوچک و محقر در مجلس با شمار نمایندگان شهرهای بزرگ برابری می‌کند؛ و این برخلاف آن شعار است که قدرت باید نتیجه‌ی دارایی باشد.» شاید قصور در اندیشیدن بر اساس همین شعارِ ویگ‌ها بود که جداییِ آمریکا را، در آن زمان و نه بعدتر، اجتناب‌ناپذیر ساخت. حتا ویلکس، قهرمان توده‌ی مردم، به آلدرمن ویلیام بکفورد خیلی نزدیک‌تر بود تا به «حقوق انسانِ» تام پین.[۱]

مسأله‌ی آمریکا هراسی ژرف‌تر را آشکار ساخت که بی‌شک به خاطراتِ جنگ داخلی انگلستان و میان‌پرده‌ی کوتاه اما هراس‌آورِ اندیشه‌های افراطیِ جمهوری‌خواهانه و تقریباً دموکراتیک بازمی‌گشت. یک پیشنهاد رایج و بدیهی درباره‌ی چگونگیِ سازش با مستعمره‌نشین‌های شورشی، آن بود که به ایشان نمایندگیِ پارلمانی داده شود. البته بعضی استدلال می‌کردند که مستعمره‌نشین‌ها باید از نمایندگی همچون یک حق برخوردار باشند، زیرا مسلماً بدون نمایندگی مالیاتی هم نباید در کار باشد. این مسأله به چشم بسیاری از ویگ‌های انگلیسی بدیهی می‌آمد. ویلیام پیت،[۲] لرد چتم، رهبر بزرگ جنگ هفت ساله،[۳] معتقد بود که

---

۱. Thomas Paine (۱۸۰۹-۱۷۳۷) رساله‌نویس، انقلابی رادیکال و لیبرالِ کلاسیک انگلیسی بود که در سن ۳۷ سالگی به آمریکا رفت و در انقلاب شرکت جست. پین در آن مقطع حساس دست به انتشار جزوه‌ای پرخواننده به نام *Common Sense* زد و در آن به دفاع از استقلال کلنی‌های آمریکا پرداخت؛ این جزوه تأثیر به سزایی در پیشبرد آگاهی سیاسی انقلابیون آمریکایی و توده‌ی مردم داشت.

۲. William Pitt (۱۷۷۸-۱۷۰۸) سیاستمدار ویگ بریتانیایی ملقب به لرد چتم (Lord Chatham).

۳. جنگ هفت ساله، جنگی بود که از ۱۷۵۶ تا ۱۷۶۳ میان قدرت‌های بزرگ اروپایی آن ←

تحمیل قانونِ مُهر (مالیاتی) بر مستعمرات آمریکایی (که بر اساس آن، باید برای دفاع از سرزمین خودشان مالیات می‌پرداختند) مخالف قانون اساسی و غیرقانونی است. بدونِ برخورداری از حق نمایندگی، مالیاتی هم نمی‌تواند در میان باشد. ضمن آن‌که پارلمان در همه‌ی امور خودمختار نیست. این استدلال قوی بود، اما در مجلس دیدگاه اقلیت به شمار می‌آمد. در گزارشِ رسمیِ مذاکراتِ پارلمان، نطق نماینده‌ی ناشناسی آمده که علیهِ الغای قانون مُهر می‌گوید:

شکی نیست که ساکنان مستعمرات به اندازه‌ی عظیم‌ترین بخش مردم انگلستان، که از نُه میلیون نفر هشت میلیون‌شان هیچ رأیی در انتخاب اعضای پارلمان ندارند، از امکان نماینده‌داشتن در مجلس برخوردار اند: بنابراین، هر اعتراضی نسبت به وابستگی مستعمرات به مجلس در زمینه‌ی نمایندگی، به‌کل شرایط حال حاضر بریتانیای کبیر بازخواهد گشت.

اگر نمایندگان آمریکایی را به پارلمان راه دهیم، باید به آن هشت میلیون نفر هم اجازه دهیم تا در پارلمان نماینده داشته باشند. مسلماً درباره‌ی آن هشت میلیون اعتقاد بر این بود که آنان بنا به تلفیق تجربه و خردِ (یا «تجویزِ») مِهترانشان در پارلمان، به اندازه‌ی کافی «عملاً نمایندگی شده» (عبارت سودمند ادموند برک) شده بودند. ترسِ آن نماینده زودهنگام بود، اما نکته این‌جا است که بالاخره شاهدِ سربرآوردنِ شرایطی هستیم

← زمان درگرفت و بیش از یک میلیون کشته برجای گذاشت. در این جنگ، پروس، انگلستان، مستعمرات انگلستان در آمریکای شمالی، ایرلند و پرتغال در یک‌سو و فرانسه، اتریش، مستعمره‌ی آمریکایی فرانسه یعنی نیوفرانس، امپراتوری روسیه، سوئد، ساکسونی، و اسپانیا در سوی دیگر صف‌آرایی کردند. این جنگ با حمله‌ی فردریک کبیر، شاه پروس، به ساکسونی آغاز شد و نتیجه‌اش افول قدرت فرانسه به عنوان قدرتی استعماری در شمال آمریکا بود.

که در آن، حتا اگر جنبش قدرت مندی برای دموکراسی وجود دارد (چرا که اصلاح‌طلبانِ واقعی آن روزگار هم دقیقاً با همان قالبِ ذهنیِ برابری‌خواهان می‌اندیشیدند، یعنی حق رأی مبتنی بر مالکیتِ حداقلی را که می‌توانست تضمین‌کننده‌ی «استقلال» باشد، ترجیح می‌دادند)، اما دست‌کم ترسی واقعی از نشو و نمای دموکراسی در میان است، که دیگر تنها شامل «آن آرمان خوب کهن» که در کتاب‌های قدیمی درباره‌اش چیزهایی نوشته شده بود، نیست. آنان که با هرگونه اصلاحی مخالفت می‌ورزیدند، از اصلاح‌طلبان کاریکاتورِ دموکرات‌هایی آشوب‌طلب (آنارشیست) را ترسیم کردند. بعضی از اصلاح‌طلبان هم وقتی این لباس (دموکرات بودن) بر تن‌شان نشست، به شیوه‌ای تحریک‌آمیز یا حتا با سربلندی شروع به پوشیدن‌اش کردند.

منشِ فکریِ مسلط در مستعمرات آمریکایی «استقلال» بود، یعنی فردگرایی‌ای فعال که جامعه‌ی سوداگر و کشاورزِ خرده‌پا را به یکدیگر پیوند می‌داد. یا چنان‌که مردی جوان در یک ترانه‌ی محلیِ آپالاچی[1] به عشقِ خود اظهار می‌دارد، «من یک مالک مطلق[2]ام و زمین خودم را دارم.» تقریباً در تمام مجالس ایالتی آمریکا حق رأی از همه‌ی حوزه‌های انتخابات انگلستان، به استثنای تنها چند حوزه‌ی انگلیسی، گسترده‌تر بود و این امر نه به خاطر گرایش‌های دموکراتیک بل به سبب دست‌رس‌پذیری گسترده‌ی املاک عمومی بود. حق رأیِ مبتنی بر مالکیتِ مطلقِ مشمولِ مالیاتِ چهل شیلینگ در سال، معمول بود. بیشتر مردم به تدابیرِ دموکراتیکِ حکومت خوکرده بودند: رأی‌دادن، طرحِ دادخواست، بحث

---

۱. منسوب به کوه‌های آپالاچ در شرق ایالات متحد.

2. freeholder

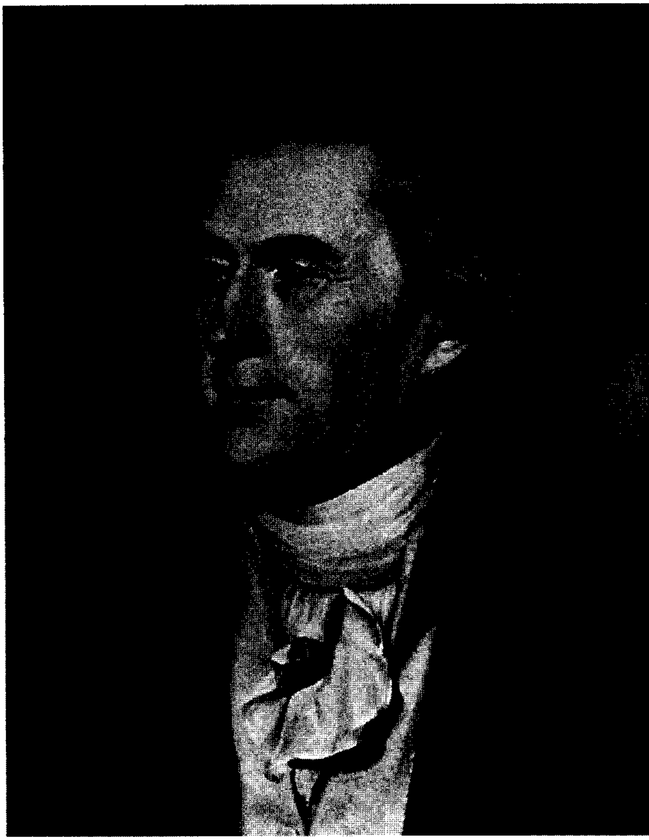
همگانی؛ و به طور فزاینده، تظاهرات و ایجاد اغتشاش آن‌گاه که نادیده گرفته می‌شدند. یکی از کارگزارانِ دولت انگلستان در آمریکا در نامه‌ای به خانه‌اش نوشت: «مردم *آزادی و مالکیت* را فریاد می‌زنند، و این نشانه‌ای است از آن‌که در شرفِ به آتش‌کشیدن فروشگاهی هستند».

رهبرانِ این اعتراضات، که وقتی نادیده گرفته می‌شدند یا وقتی پارلمان از طرح پیشنهادی شایسته در راستای مصالحه‌ای سیاسی یا قانونی کوتاهی می‌کرد، به ادعای استقلال و مبارزه برای آن روی می‌آوردند، بیشتر به قالبِ ذهنیِ جمهوری‌خواه تعلق داشتند تا دموکراتیک. آنان خواهانِ شهروندانی فعال بودند، اما شهروندانی دارای حق رأیِ مبتنی بر حداقلِ دارایی، جهت تضمین اندکی تحصیلات، کمی احساس مسئولیت، و مقداری املاک. اینان تشکیل دهنده‌ی «مردم» بودند، هم در نظر جفرسونی‌های رادیکال‌تر و هم در نگاه پیروانِ محافظه‌کارترِ واشینگتن و جان آدامز. اما هردو گروه سخت خواستار حکومت مبتنی بر قانون اساسی بودند، و این قانون اساسی به معنای قانونی نوشته شده بود که نه به وسیله‌ی مجلس انتخابی یا کنگره، بل توسط دیوان عالی کشور تفسیر می‌شد؛ و در قانون اساسی نهایی، مقامِ ریاست جمهوری پیش‌بینی شده بود که هنگام آغاز به‌کار، از طریق سوگند متعهد به اجرای تصمیماتِ دیوان ــ حتا بر ضدِ حکومتِ اجرایی و خودِ کنگره ــ می‌گردید. بنا بر کلام مشهور جان آدامز، قانون اساسی جدید «نه حکومت انسان‌ها بل حکومت قوانین» بود. در حالی‌که نمایندگان انگلیسی قانون اساسی انگلستان را ــ که بنا بر نظریه‌ی حاکمیتِ پارلمان، همان بود که آن‌ها می‌گفتند ــ تقدیس می‌کردند، آدامز معتقد بود که «حاکمیت همان استبداد است». هنگامی‌که آمریکایی‌ها در روزنامه‌های دولتی‌شان خود را یک جمهوری خواندند، این تنها به معنای «شاه نه» نبود: بل به معنای حکومت

به وسیله‌ی نمایندگانِ منتخبِ «مردم» بود. اما باید باری دیگر درنگ کنیم تا این واژه‌ی پرطنین («مردم») را تفسیر کنیم: برای بیشتر برابری‌خواهان این واژه به معنای تمام افراد بالغ به استثنای آنان که داراییِ مشمولِ مالیات ندارند، و البته به استثنای زنان، سرخ‌پوستان، و بردگان بود. خواست جدایی و خودمختاری آشکارا ریشه در مفهومِ لاکیِ حقوقِ ذاتیِ تمامِ افراد (شایسته) داشت. مقولاتی که در این برهه امکان طرح نیافتند، تا نیم‌سده‌ی بعد یا حتا بیشتر مسکوت ماندند.

تامس جفرسون، این بُتِ «آدم‌های عادی» که ایالات متحد جدید را تبلیغ می‌کرد و خود تقریباً تجسمِ آن بود، خانه‌اش را در منطقه‌ی مونتیچلو طراحی کرد و خود آن را بر پا داشت. او در خانه‌اش از آخرین اختراعات سود می‌برد: استیلوگراف؛ وقتی او حرفی را می‌نوشت اهرم‌های ظریفِ متصل به قلمِ او دیگر قلم‌ها را به حرکت درمی‌آوردند و به این ترتیب ــ بدون نیاز به منشی ــ رونوشت‌هایی از متن اصلی فراهم می‌آمد. او همچنین «میزگردان» و «سرویس ـ بالابر» را اختراع کرد یا، اگر از پیش اختراع شده بودند، تغییراتی در آن‌ها به وجود آورد، تا بدین‌وسیله با سادگیِ راستینِ جمهوری‌خواهانه بتواند هنگامی که خودش سرمیز نشسته، و در حالی‌که بردگان در طبقه‌ی پایین و دور از انظار مشغول تهیه و بالافرستادن غذا هستند، از میهمان‌های‌اش پذیرایی کند. (در سال ۱۹۵۴ در رستورانی واقع در تِنِسی نشسته بودم که به من یادآوری شد این بخشی از «رسوم» است که درباره‌ی این «مسأله» جلوی «آن‌ها» صحبت نکنم، و منظور از «آن‌ها» مسلماً پیشخدمتی بود که به ما گوش می‌کرد.)

با این‌حال، واژه‌ی «دموکراسی» در مباحثاتِ جالب‌توجهی که در میثاقِ فیلادلفیا و در حواشی آن جریان داشت، و به پیدایش قانون اساسی فدرال



تامس جفرسون، طراح اعلامیه‌ی استقلال

جدید ۱۷۸۷ انجامید، به‌کار رفت. و این به راستی اوجِ گونه‌ای از نوشتار بود که در جریان جنبش اعتراضی و استقلال‌طلبی آغاز شده بود، و یکی از اندیشمندان آمریکایی به نام پری میلر[1] آن را «ادبیات شهروندی» خوانده است: بحثی مستدل درباره‌ی اهداف و تدابیرِ اساسیِ حکومت که

1. Perry Miller

گرچه به آگاهیِ انتقادی نیاز داشت، با زبان روشن و قابل فهمی ارائه می‌شد تا با رأی‌دهنده‌ی معمولی ارتباط برقرار کند. ***نامه‌های فدرالیست*** که توسط پوبلیوس[1] (الکساندر همیلتون و جیمز مدیسون) نوشته می‌شد، بهترین و تأییدشده‌ترین نمونه است. ادبیاتِ جزوه‌ای[2] که جنگ‌های داخلیِ سده‌ای پیش‌تر را آکنده بود، تنها مقدمه‌ی چنین نوشتاری آن هم در چنان مقیاسی بود. واپسین باری که چنین بحث همگانی‌ای با این کیفیت بالا در بریتانیا درگرفت، مربوط به مسأله‌ی ایرلندی‌ها و رفرم مجلسِ لردها میان سال‌های ۱۸۸۶ و ۱۹۱۴ بود. (درست برخلاف امروز که متأسفانه ساده‌کردنِ مسائلِ بزرگ در رسانه‌ها یا درونی‌کردن‌شان به زبان رمزیِ آکادمی‌ها رایج است؛ مثلاً اسکاتلندی‌ها «ادبیات شهروندی» باشکوهی درباره‌ی مسأله‌ی تفویضِ اختیارات آفریده بودند، اما عده‌ی اندکی آن را می‌خواندند.) در این «ادبیات شهروندی» آمریکایی دو مسأله‌ی اساسی مطرح بود: یکی، اختیارات حکومت مرکزی مثلاً در برابر سیزده ایالت؛ و دیگری، ایجاد موازنه میان حدود حاکمیت دموکراسی و میزانِ کاهشِ حقِ رأی.

مباحثات فیلادلفیا اندیشه‌ی فدرالیسم را کمابیش همچون یک تقسیم قدرتِ مورد توافق، قانوناً تنظیم شده، و الزام‌آور میان دولت مرکزی و دولت‌های ایالتی، و براساس یک قانون اساسیِ نوشته شده، ابداع

---

۱. مجموعه‌ای از ۸۵ مقاله به قلم الکساندر همیلتون، جان جی، و جیمز مدیسون که بر روی هم ***نامه‌های فدرالیست*** خوانده می‌شدند و هدف اصلی‌شان تشویق مردم به پذیرش قانون اساسی ۱۷۸۸-۱۷۸۷ ایالات متحد بود؛ نویسندگان نام‌برده به احترام نقش چشمگیر پوبلیوس والریوس پوبلیکولا در بنیان نهادن جمهوری رُم، نام دیگر این مجموعه رسالات را ***پوبلیوس*** گذاشتند.

2. the pamphlet literature

کرد. پیش از این تاریخ، اصطلاح فدرالیسم معنایی بسیار گسترده داشت، که عمدتاً به اتحادیه‌ی آخایی[۱] در یونان باستان مربوط می‌شد، و این اتحادیه، پیمان‌نامه‌ای بود میان شهرهای مستقل جهت استفاده از مؤسسات همگانی و عمل مشترک برای نیل به اهداف محدود؛ در این پیمان‌نامه، همچون کنفدراسیون سوییس در سده‌ی هجدهم، اعضایِ تشکیل‌دهنده هم می‌توانستند اتحادیه را ترک کنند و هم از حق وتوی اکثریت برخوردار بودند. اما قانون اساسی فدرال آمریکا اختیارات محدود لیکن مهمی را برای حکومت مرکزی یعنی دولت فدرال قائل شد، و در همان حال، ایالت‌های جداگانه‌ی کشور تمامی قدرت‌های دیگر را در اختیار داشتند (از جمله کنترل حق رأی). این‌که چگونه این توازن قدرت در عمل وارونه شد، داستان دیگری دارد، و از آغاز هم مورد بحث بوده است. حتا برای قابل قبول ساختنِ این تخصیصِ قدرت به دولت مرکزی، دو اصلِ تفکیک قوا و قانون تعدیل اختیارات طرح شد، و قوای مجریه و مقننه از یکدیگر جدا شدند (برخلاف پارلمان انگلیس). هم سِنایی با نمایندگانِ مساوی برای هر ایالت در نظر گرفته شده بود و هم کنگره‌ای متناسب با جمعیتِ دارای حق رأی در هر ایالت. «منشور حقوق»[۲] نیز خیلی زود به قانون اساسی افزوده شد تا به طور ویژه از آزادی‌های فردی شهروندان محافظت کند. پیچیدگیِ این قوانین با مهارت و شکیبایی قابل حل بود؛ اما بحث بر سر دموکراسی اساسی و حیاتی به نظر می‌رسید. چنان‌که یک سده قبل در مباحثات پاتنی، آنان که سلاح برداشته بودند، تمایلی نداشتند تا با چیزی نظیر سیستمِ پارلمانیِ قدیم، حتا بدون پادشاه، که در اختیار «مهتران» سرزمین‌شان باشد، فریفته شوند.

---

۱. وابسته به مردم یونان.

2. Bill of Rights

برای مثال، تنها به‌گزارشِ خلاصه‌ی مباحثات در ۳۱ مِی ۱۷۸۷ درباره‌ی چگونگیِ انتخاب مجلس نمایندگان توجه کنید. در این‌جا اختلاف عقیده‌ای شدید پدیدار می‌شود. محافظه‌کاران یا فدرالیست‌ها، که خیلی زود چنین عنوان‌هایی را بر خود نهاده بودند (نام‌ها را دزدیده بودند)، به نفعِ انتخاباتِ غیرمستقیم بحث می‌کردند. «آقای شِرمن[1] (از ایالت کانتیکت) با انتخاب توسط مردم مخالفت کرد و بر این مسأله پای فشرد که مجالسِ ایالتی باید این‌کار را انجام دهند. او گفت مردم تا آن‌جا که ممکن است باید کمتر به‌گونه‌ای مستقیم در امور حکومت دخالت داشته باشند. آنان اطلاعات [کاذب][2] می‌خواهند، و همواره در معرض فریب خوردن اند...». «آقای گِری[3] (از ایالت ماساچوست) گفت بدبختی‌هایی که ما تجربه می‌کنیم از افراط در دموکراسی ناشی می‌شوند. مردم خواهان فضیلت نیستند، بل فریب‌خورده‌ی میهن‌پرستانِ دروغین اند... او گفت که سابقاً بیش از حد جمهوری‌خواه بوده، با این‌حال هنوز هم جمهوری‌خواه است، اما بنا به تجربه خطرِ روحیه‌ی یکسان‌گر را آموخته است.» در ماساچوست «به نظر می‌رسد این شعارِ دموکراسی باشد که کارمندان دولت را سخت تشنه‌ی خود ساخته... [و] هیاهوی مردمی به خاطر کاهش دستمزدها [را سبب شده است]». اما «آقای مِیسون[4] (از ایالت ویرجینیا) به شدت از انتخاب بخش بزرگ‌تری از حاکمیت توسط مردم دفاع کرد. او گفت که انتخاباتِ مردمی امانت‌گاهِ اصلیِ روحِ دموکراتیک حکومت است... . حکومت باید همه‌ی بخش‌های جامعه را بشناسد و با آن‌ها همدل باشد. او پذیرفت که ما بیش از اندازه دموکراتیک بوده‌ایم، اما

---

1. Mr. Sherman

۲. واژه‌ی افزوده از خود نویسنده است.

3. Mr. Gerry

4. Mr. Mason

همچنین افزود که می‌ترسد با بی‌احتیاطی به جانب دیگر افراط روی آوریم. ما باید به حقوق همه‌ی طبقات مردم رسیدگی کنیم. وی گفت که اغلب از بی‌تفاوتی طبقات ممتاز جامعه نسبت به این دستورِ انسانی و سیاسی درشگفت بوده است». دقت کنیم که او واژه‌ی «سیاسی» را در کنار «انسانی» آورده است؛ و همین رئالیسم او را به قبول این نکته وامی‌دارد که دموکراسی می‌تواند بیش از اندازه یا بسیار اندک باشد. و این تعادلِ میانِ دو حد، عنصری حیاتی در یک حکومت خوب است، اما همه چیز نیست.

با این‌حال، ویلسون از ایالت پنسیلوانیا، با اتّخاذ دیدگاهی بنیادین درباره‌ی سرشتِ سیاستِ مدرن، هردو استدلال را یک‌جا گرد آورد، به این ترتیب که رویکردِ فدرال را در برابر قدرتِ ایالات و رویکردِ دموکراتیک را در مقابلِ حق رأیِ محدود قرار داد. او «سرسختانه از جذبِ مستقیمِ بیشترین شعباتِ کنگره از میان مردم دفاع کرد. *او قصد داشت هرمِ حکومت فدرال را تا ارتفاع قابل ملاحظه‌ای بالا برد، و برای این منظور می‌خواست بنیانی هرچه گسترده‌تر برای آن فراهم آورد.* هیچ حکومتی نمی‌تواند بدون اعتماد مردم چندان به حیات‌اش ادامه دهد» (تأکید از من است).

سال‌ها بعد تامس جفرسونِ پیر با نگاهی به‌گذشته خطاب به هماورد سابق‌اش جان آدامز نوشت که «استبدادِ انتخابی آن چیزی نبود که ما برای‌اش مبارزه می‌کردیم». حزب او از ویگ‌ها به حزب دموکراتیک ـ جمهوری‌خواه تغییر نام داده بود، و واژه‌ی «دموکراسی» اغلب برای معرفیِ حزب به عنوان حزبِ راستینِ مردم عادی و آدم‌های معمولی به‌کار می‌رفت؛ با این‌حال حقوق فردی همان‌قدر در باورها و خطابه‌های‌شان برجسته بود که حقوق (و قدرت) اکثریت. از این زمان، معنای دموکراسی

در فهم عامه شروع به‌گسترش کرد و به تدریج معناهای *آزادی* و حقوق را نیز دربرگرفت، اما هنوز کسانی به ویژه خود جفرسون، آگاه بودند که این معانی ممکن است در زمان‌های مختلف همچون نیروهایی متفاوت و در راستاهایی متفاوت عمل کنند. جفرسون در جریان طرحِ پیش‌نویس اعلامیه‌ی استقلال، نظریه‌ی لاک درباره‌ی حقِ طبیعیِ همه‌ی انسان‌ها بر «زندگی، آزادی و زمین» (که هم در آن زمان و هم حالا معمولاً به اشتباه حق «زندگی، آزادی و مالکیت» گفته می‌شود)، را به حقِ «زندگی، آزادی و جُست‌وجوی خوشبختی» تغییر داد. «دموکراسیِ جفرسونی» معنای کیشِ سیاسی و اجتماعیِ «آدم معمولی» را یافت، شخصی که می‌توانست دست به هرکاری بزند، می‌توانست با دستان خودش روی زمین‌اش کار کند، می‌توانست کتاب‌ها و رساله‌های قانونی درباره‌ی مسائل روز بخواند، می‌توانست ماهرانه ادعانامه‌ای را در دادگاهی سطح پایین یا در انجمن شهر طرح کند؛ و (براساس قانون اساسی) از حقِ تملک یا حملِ سلاح جهت دفاع از آزادی‌های عمومی، در صورت لزوم، برخوردار بود. جفرسونی‌ها با روسو و کانت در این زمینه هم‌عقیده بودند که هریک از ما در درونِ خود از عقلی سلیم و حساسیتی اخلاقی، اراده یا وجدانی عمومی ــ هرکدام را که می‌خواهید به‌کار ببرید ــ برخوردار است و اگر ما با سادگیِ فروتنانه، با صداقت و بدون حیله‌های عالمانه و باب روز، بدونِ خودخواهی، بل که باهمدلی، این عقل سلیم را به‌کار بندیم، به نتایجی بسیار مشابه با نتایجِ همسایگان و هم‌میهنان‌مان دست خواهیم یافت. در یک کلام، آدم معمولی از عقل سلیم برخوردار است. این‌چنین، اخلاق دموکراتیک نوینی زاده می‌شد ــ اخلاقی که عملاً بیشتر نقض می‌شد تا آن‌که رعایت شود.

بنابراین در جنگ استقلال و در جریان شکل‌گیری قانون اساسی جدید، نه

دموکراسی نیرویِ برانگیزنده به شمار می‌آمد، و نه ایالات جداگانه، آن‌گاه که تأیید یا اصلاحِ ترتیباتِ رأی‌دهیِ موجود بر عهده‌ی خودشان گذاشته شد، به‌سوی حق رأیی دموکراتیک، یعنی حقِ رأیِ همگانی برای مرد سفیدپوست ــ که از جمله محدودیت‌های دموکراسی در آن زمان بود ــ میل کردند. و مسأله حتا به این‌جا هم ختم نمی‌شد؛ بیشتر مجالسِ ایالتی، با تفاوت‌هایی، بر قانون سابق حق رأیِ مبتنی بر مالکیتِ مطلق باقی مانده بودند. معمولاً آغاز دموکراسیِ راستین و گسترشِ حق رأی را مقارن با برگزیده شدنِ ژنرال اندرو جکسون،[1] این قهرمان مردمی، از ایالت مرزی و تازه ضمیمه‌شده‌ی تِنِسی، در سال ۱۸۲۹، به ریاست جمهوری می‌دانستند؛ این «الماسِ نتراشیده که اگر یک عوام‌فریب در جهان وجود داشت، خود او بود»، مخالفین‌اش را به هراس می‌انداخت. این دورانِ «دموکراسیِ جکسونی» بود اما امروزه تاریخ‌نویسان معتقد اند جکسون که احتمالاً هیچ‌گاه انتخاب نشده بود، نه حق رأی را در همان زمان به بیشتر مردم، یعنی به «مردم عامی»، اعطا کرد و نه این‌کار را بعدها به وسیله‌ی اصلاحاتِ دموکراتیک صورت داد، بل اعطای حق رأی به اکثریت مردم، به واسطه‌ی تورمِ تدریجیِ بهای زمین صورت پذیرفت که باعث شد قانون قدیمیِ «مالکیت مطلق چهل شیلینگی»، که از روزگارِ مستعمره‌نشینی تقریباً بی‌تغییر برجای مانده بود، به آسانی برای توده‌ها حصول‌پذیر شود. اما این بدبینی و ساده‌نگری است که بگوییم نقشِ تورم در به دست آمدن حق رأی دموکراتیک بیش از ایدئولوژی بوده است. زیرا بسیاری مایل بودند شرط صلاحیتِ رأی‌دهندگان را بالاتر برند، اما شهامتِ عملی کردنِ خواسته‌شان را به دلیلِ منش دموکراتیک تازه‌ای که

1. Andrew Jackson

شکل گرفته بود، نداشتند. نه رهبریِ سیاسی و نه سرشتِ جامعه دیگر هرگز قابل بازگشت به‌گذشته نبود.

«پیروزیِ دموکراسی»، چنان‌که بعضی از معاصران و برخی تاریخ‌نویسان مشهور به‌این دوره لقب داده‌اند، فقدانِ دشواری‌های پیش رو را تضمین نمی‌کرد. برای مثال، اگر اکثریتی دموکراتیک (مثلاً یک حزب در زندگی امروز، که چنین نامی را به‌زور بر خود نهاده) که در ایالات متعددی هم نفوذ داشت، ترجیح می‌داد به‌جای آن‌که تهدیدشدن و نابودیِ «نهاد ویژه»ی برده‌داری را ببیند، از ایالات متحد جدا شود، در آن صورت تکلیف چه بود؟ فیشر اِیمز،[1] یک آمریکاییِ به‌راستی مرتجع و کم‌نظیر که بیشتر به‌یک توری[2] انگلیسی شباهت داشت تا به‌یک قاضی دیوان‌عالی ایالت ماساچوست، یک‌بار به‌تلخی اظهار داشت: «حکومت پادشاهی به‌کشتی‌ای باشکوه می‌ماند که بادبان‌های‌اش آن را شاه‌وار به‌پیش می‌رانند، اما کشتی به‌صخره‌ای برخورد می‌کند و برای همیشه غرق می‌شود. دموکراسی همانند یک قایق است. هیچ‌گاه غرق نمی‌شود، اما لعنت

---

1. Fisher Ames

۲. این اصطلاح (Tory) در سنت سیاسی برخی کشورهای انگلیسی زبان کاربرد دارد و به‌مجموعه‌ی ناهمگونی از احزاب و عقاید سیاسی اطلاق می‌شود. توری‌های انگلیسی یا بریتانیایی از زمان انقلاب شکوه‌مند انگلستان (۱۶۸۸) تا منشور اصلاحی سال ۱۸۳۲ با ویژگی‌هایی چون گرایش شدید به‌نظام پادشاهی، حمایت از کلیسای انگلستان، و دشمنی با اصلاحات شناخته می‌شدند؛ در طول این دوران حزبی به‌همین نام و با همین گرایش‌ها به‌فعالیت سیاسی می‌پرداخت. پس از سال ۱۸۳۲ و جایگزین‌شدن حزب توری با حزب محافظه‌کار، «توری» اختصاراً به‌اعضای این حزب اطلاق می‌شد. در جریان انقلاب آمریکا یا جنگ استقلال هم مستعمره‌نشین‌هایی که طرف‌دار بریتانیای کبیر و مخالف انقلاب و انقلابیون بودند، با نام توری مشخص می‌شدند؛ همچنین در جریان جنگ داخلی آمریکا (۱۸۶۵-۱۸۶۱)، اتحادیه‌ی ایالات جنوب این اصطلاح را برای اشاره به‌اتحادگرایان به‌کار می‌برد.

بر آن، پاهای‌تان همیشه توی آب است.» استعاره‌ی خوبی است، زیرا تلویحاً بدین معناست که یک قایق به سادگی با امواج یا جریان‌های آب به این‌سو و آن‌سو می‌رود؛ هرکس می‌تواند با پارو یا تخته‌ای به قایق تکانی کوچک بدهد تا همچنان بر روی آب شناور بماند، یا مسیر مستقیم را اندکی به چپ و راست تغییر دهد، یا شاید حتا سرعت قایق را اندکی کم یا زیاد کند، اما به هر حال در برابر موج دموکراسی هیچ بازگشتی وجود ندارد.

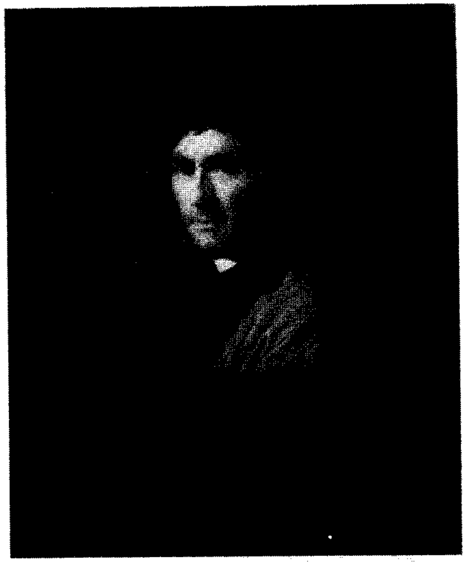
انقلاب فرانسه

شاید فیشر ایمز، وقتی از نابودیِ حکومت پادشاهی سخن می‌گفت چارلز اول یا لویی هجدهم را در ذهن داشت، اما در هردو مورد برخطا بود، مگر درباره‌ی ایالات متحد. پادشاهی و یکّه‌سالاری در اروپا برای همیشه غرق نشد. پس از شکستِ نظامیِ ناپلئون، دوران اعاده‌ی پادشاهی در فرانسه سر رسید. و با این‌که اندیشه‌های آمریکایی و انگلیسی درباره‌ی حکومتِ مبتنی بر قانون اساسی، بر مرحله‌ی نخست انقلاب فرانسه حاکم بود، قانون خواهان خیلی زود توسطِ دیکتاتوریِ باشگاهِ ژاکوبن کنار گذاشته شدند. ژاکوبن‌ها حکومت خود را دیکتاتوری می‌خواندند، زیرا با پیروی از کاربردِ رُمیِ واژه، مقامِ دیکتاتوری را همچون کاربرد قدرت مطلق در طول مدتِ وضعیت فوق‌العاده می‌دیدند؛ و این وضعیت فوق‌العاده چیزی نبود جز ویرانیِ رژیمِ کهن: شورش‌های سلطنت‌طلبان در فرانسه، اشغال فرانسه توسط ارتش‌های بیگانه که تلاش می‌کردند تا پادشاهی را پیش از گسترش انقلاب احیا نمایند، و مخالفت و توطئه (هم واقعی و هم خیالی) توسط مخالفان ژاکوبن‌ها در پاریس. و مسلماً دیکتاتوری تنها در مدت وضعیت فوق‌العاده دوام داشت، یعنی تا زمانی

که جمهوری pure et dure، تصفیه، استوار و ایمن شود. این ذهنیت وقتِ چندانی برای دموکراسی به معنای آمریکاییِ حکومت اکثریت همراه با آزادی یا حقوقِ فردیِ قانوناً تضمین شده نداشت. انقلابیون فرانسوی بسیار فراتر از صِرفِ توجیهِ حقِ استقلال برای جهانیان رفتند، همچون جفرسون که پیش از آن‌ها گویی به زبانِ جهانیِ عقل قلم می‌زد؛ آنان یک «اعلامیه‌ی حقوق جهانی بشر» تدوین کردند که تمام مردم جهان را به دور انداختنِ شاهان و آریستوکراسی‌ها دعوت می‌کرد و در حکمِ وعده‌ای بود به ترویج این اصول در سراسر اروپا.

روی میز باشگاه ژاکوبن تندیس نیم‌تنه‌ی روسو قرار داشت. او نباید به خاطر اعمال آن‌ها سرزنش شود، اما ژاکوبن‌ها در او بیانی از اصلی تازه و جهانی می‌یافتند (اصلی که البته تا بعد از انقلاب قابل اجرا نبود).[۱] «مردم» دیگر تنها شامل کسانی که به واسطه‌ی دارایی و تحصیلات، شایسته‌ی شهروندی به حساب می‌آمدند، نبود؛ حالا مردم به دو دلیلِ اجبارآور می‌توانست شامل هرکسی باشد. روسو در *قرارداد اجتماعی* گفته بود: «انسان آزاد به دنیا آمده اما همه‌جا در زنجیر است». البته این سخن آشکارا نادرست است. ما ناتوان و وابسته به مادران‌مان به دنیا می‌آییم. اما منظور روسو واضح است: «انسان برای آزادی به دنیا آمده است». اگر زنجیرهای استبداد و سنت‌های مصنوعیِ جامعه‌ی پایگانی به دور ریخته شوند، ما آزاد خواهیم شد. این صورتِ طبیعی قضیه است. دلیلِ اجبارآورِ دوم این است که هریک از ما و همه‌ی ما بنا بر طبیعت‌مان نسبت به بیانِ «اراده‌ی همگانی» توانائیم؛ که شاید بهترین تبیین آن چنین باشد: هریک

۱. منظور اصل «قرارداد اجتماعی» است که تا وقتی انقلاب به پایان نرسد و حکومت جدید مستقر نشود، قابل انعقاد میان شهروندان و دولت نیست.





روسو ملهم از طبیعت؛ روبسپیر ملهم از عمل

از ما (با تلاشی اخلاقی) قادر به اراده‌ی خواستی کلّی و نه جزئی است. با این‌حال این volonté générale (اراده‌ی عمومی یا همگانی) به معنای اکثریت عددی نیست؛ بل توافق مشترکِ همه‌ی کسانی است که با صداقت، درستی، و خلوصی ژرف تلاش می‌کنند تا خویشتن را از خودخواهی و موانع موجود بر سر راهِ یک زندگیِ طبیعی، که به وسیله‌ی رسومِ مصنوعیِ جامعه و نخوتِ فرهیختگان تحمیل می‌شود، برهانند. در یک کلام، روسو این استدلالِ جمهوری‌خواهان را که شهروندی باید برمبنای دارایی و تحصیلات باشد، سرنگون ساخت. بدون این رسوم (دست‌کم چنان‌که جامعه تاکنون وضع‌شان کرده است) سرانجام می‌توانیم به راستی خودمان شویم، و طبیعت راستین‌مان را کشف کنیم. (در واقع، روسو خواهان شکل جدیدی از آموزش پدرسالارانه است، اما آموزشی که در عرصه‌ی احساسات و پیش‌رفتِ شخصی باشد، نه در زمینه‌ی دانش.) درباره‌ی این استدلال نظرتان هرچه باشد، به هر حال روسو برای نخستین‌بار توجیهی اخلاقی برای دموکراسی آفرید. هریک از جناح‌هایی که بعدها در انقلاب فرانسه سر برآوردند، می‌توانستند ادعای «حاکمیت مردم» را داشته باشند. اما دشواری آن‌جا بود (و همواره هست) که کسی باید سخن‌گوی مردم باشد. ژاکوبن‌ها مطمئن بودند که آنان سخن‌گوی مردم‌اند و چندان علاقه‌ای به محدودیت‌های «مصنوعی» مبتنی بر قانون اساسی یا آن‌چه میل حکومتِ نمایندگی می‌نامید و آمریکایی‌ها در عمل تجربه‌اش می‌کردند، نداشتند.

الکسی دوتوکویل اثر دوران‌ساز خود، *رژیم کهن و انقلاب در فرانسه* (۱۸۵۶)، را با بیان این‌که انقلاب فرانسه انقلابی سیاسی بود که به انقلابی مذهبی شباهت داشت، آغاز کرد. «این انقلاب همه‌ی خصوصیاتِ ویژه و

خصلت‌نمای یک جنبش مذهبی را دارا بود؛ نه‌تنها به دیگر کشورها گسترش یافت، بل با وعظ و تبلیغ بدان سرزمین‌ها رسید.» او گفت که تصوّرِ رویدادها از چشم‌اندازی بیگانه ناممکن است «تا از چشم‌اندازِ انقلابی سیاسی که نوآیینی را برمی‌انگیزد و پیرواناش بیگانگان را با همان شور و حرارتی اندرز می‌دهند که در خانه‌ی خودشان عمل می‌کنند... هرقدر که این انقلاب، بیش از اصلاح‌گری در فرانسه، به سوی بازآفرینیِ نوعِ بشر گرایش می‌یافت، چنان شوریدگی‌هایی را برمی‌انگیخت که خشونت‌آمیزترین انقلاب‌های سیاسی هم هرگز پیش از آن سبب نشده بودند.» توکویل می‌گوید انقلاب فرانسه با دعوت‌گری و تبلیغ‌اش (او تا این‌جا این واژه را تنها به عنوان منصبی در کلیسای کاتولیک به‌کار می‌برد) معاصران‌اش را به وحشت انداخت، و «چنان‌که اسلام عمل کرده بود... خیل سربازان، رسولان و شهیداناش را بر تمام پهنه‌ی زمین گسیل داشت».

همچون شعار "SPQR" در رُم، در فرانسه هم شعار «آزادی، برابری، برادری» بر همه‌ی پرچم‌ها نقش بسته بود؛ آزادی در درجه‌ی اول به معنای آزادی از سلطنت، آریستوکراسی، و کلیسا بود ــ آزادی‌های فردی قرار بود پس از آن‌که انقلاب استوار و ایمن شد، از راه برسند؛ برابری شامل برابری اقتصادی نمی‌شد بل بیان‌گر برابری جایگاهِ حقوقیِ افراد به‌عنوان شهروند بود. این‌چنین، شیوه‌ی خطاب‌کردنِ افراد تبدیل شد به همشهری روبسپیر، همشهری سن ژوست، همشهری دانتون؛ اما برادری در میان تمام کسانی که برای اهدافی یکسان تلاش می‌کردند یا در میانِ ارتش‌های مردمی‌ای که دانتون در روزهای ژوئن سازماندهی کرد تا از جمهوری محافظت کنند، پرشور و راستین بود. سن ژوست این برادری را برای مجلس چین توضیح می‌دهد:

ساختن شهری که شهروندان‌اش با یکدیگر همچون دوست، میهمان، و برادر رفتار کنند، وظیفه‌ی شما است. دوباره برقرارکردن اعتماد عمومی و فهماندن این نکته که دولت انقلابی نه به معنای جنگ یا کشورگشایی، بل به معنای گذر از بدبختی به خوشبختی، از فساد به درستکاری، و از اصول بد به اصول خوب است، وظیفه‌ی شما است.

اما مردم می‌پرسیدند که آیا این گذار هرگز به پایان خواهد رسید؟ عجیب نیست که یکی از تاریخ‌نویسانِ محافظه‌کارِ مدرن این گذار دائمی را به نظریه‌ی ضرورتِ «انقلاب مداوم» تروتسکی تشبیه کرده است. روبسپیر هدف آرمانی ژاکوبن‌ها را «بهره‌مندی صلح‌جویانه از آزادی و برابری، و حکومت عدالتِ جاودانه» توصیف کرد، اما این آرمان تنها می‌توانست در دولتی «که با قسمت‌کردنِ *دائمیِ* احساسات جمهوری‌خواهانه می‌بالد»، تجسم پیدا کند. او همچنین افزود که هدف انقلاب باید la terreur (ارعاب) دشمنان انقلاب باشد، اما ترور بدون میهن‌پرستی، فاجعه‌آمیز و میهن‌پرستی بدون ترور، ناتوان است. ترور معنای عملی تند و بی‌رحمانه، نه صرفاً علیه آنان که با انقلاب مخالفت می‌ورزیدند، بل همچنین علیه گروه‌ها و افرادی که احتمالاً مخالف انقلاب بودند، را یافت. گرچه ممکن بود که انقلابیون در بسیاری از شمایل‌نگاری‌های انقلاب همچون اشرافِ رُمی قیافه بگیرند ــ در واقع روبسپیر گفته بود که «از دوران رُمی‌ها [تاکنون] هیچ تاریخی وجود نداشته است» ــ اما اندیشه‌های رُمی درباره‌ی قانون‌مندی برای یک دوره‌ی زمانی به طور کامل کنار گذاشته شده بود.

«هدف حکومتِ مبتنی بر قانون اساسی حفظ جمهوری است، اما هدف حکومت انقلابی خلق آن است. انقلاب، جنگِ آزادی است علیه دشمنان

آن؛ قانون اساسی، سامان پیروزمند و صلح‌جوی آزادی است.» روبسپیر ادامه می‌دهد: «حکومتِ مبتنی بر قانون اساسی بیشتر به آزادیِ شخصی می‌پردازد، و حکومت انقلابی به آزادیِ همگانی». و سن ژوست فریاد برمی‌آورد: «آنان که با ما نیستند علیه ما هستند!» (جمله‌ای که در سنت انقلابی پیشینه‌ای دور و دراز دارد، چنان‌که وقتی در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰، کادار[1] دیکتاتور یا رهبر حزب کمونیست مَجارستان می‌گفت: «آنان که علیه ما نیستند با ما هستند»، مردم می‌توانستند اندکی احساس خوشحالی کنند ــ رواداریِ نسبیِ یک خودکامه‌ی محتاطِ امروزی).

امروزه این مسأله که آیا انقلاب، جامعه‌ی فرانسه را چنان‌که زمانی تصور می‌شد دگرگون ساخته، مورد تردید تاریخ‌نویسان است. اما مسأله بر سر این نکته نیست. مسأله آن است که هم میانه‌رویِ ژیروندیست‌های قانون‌سالار و هم تندرویِ ژاکوبن‌های ضدِ قانون اساسی، به تحریک و رهبریِ قدرتِ مردمی بستگی داشت. برای مدتی چنین به نظر می‌رسید که آنان بی‌هیچ نهادِ دموکراتیکِ رسمی‌ای تجسم خواست مردمی هستند. قدرت آنان وابسته به محبوبیت مردمی بود، اما مردمِ شهرها قدرت خود را نشان داده بودند. برای بسیاری در اروپای سده‌ی نوزدهم، انقلاب فرانسه همواره امری ناتمام بوده، خواه از روی امید یا از روی ترس؛ اما بیشتر حکومت‌ها، چه بنا به قانون و چه به سبب مصلحت‌اندیشی سیاسی، نیاز به اندکی اصلاحات در زمینه‌ی حق رأی و قدری حمایتِ قانونی از آزادی بیان و نشر را تشخیص دادند. به هر حال سنت جمهوری‌خواهی در جامعه‌ی فرانسه، خواه به خاطر احترام به «مردم» یا به دلیل ترس از آنان، استوار شد. دموکراسی در آمریکا به سوی

---

1. Janos Kádár

لیبرالیسمی پیش رفت که حقوقِ شهروندان را تضمین می‌کرد و در همان حال الزاماتی هرچه کم‌تر بر آنان تحمیل می‌نمود. اما دموکراسی در فرانسه هرگز تب‌وتاب جمهوری‌خواهانه و متلاطم قدرت مردمی را به طور کامل از دست نداد.

آن‌گونه که بازماندگانِ پیرِ ژاکوبن‌ها می‌گفتند، ناپلئون بیش از آن‌که به انقلاب خیانت کرده باشد، توان نهفته‌ی آن را به ارث برد و عقلانی‌اش ساخت. انقلاب، فرانسه‌ای را که دستگاه اداری و حکومتی‌اش در رژیمِ کهن به شدت چندپاره و نامتمرکز بود، متحد و متمرکز ساخت. بنابراین، ناپلئون، معقول‌تر از ژاکوبن‌ها می‌توانست نقش رُمی‌ها را بازی کند. اصلاحات قانونی بزرگ او، یعنی *قانون ناپلئونی*، قوانینِ سنتی و هنوز نیمه ـ فئودالِ فرانسه را به ساختاری یکپارچه و عقلانی‌تر تبدیل کرد که بر اصول قوانین رُم استوار بود. چه اگر او خود را امپراتور می‌خواند، این آشکارا به شیوه‌ی نخستین امپراتور رُم بود، به شیوه‌ی سزار آگوستوس[1]ای که خود را همچون مجریِ عالی و حامیِ قوانین جمهوری می‌دید (یا اصرار داشت که این‌گونه دیده شود). و عامه‌ی مردم فرانسه، میهن‌پرستی و ناسیونالیسم را در جنگ با ارتش‌های پادشاهی‌های قدیمی و رژیم کهن می‌دیدند، چنان‌که ناپلئون می‌توانست در جنگ‌های‌اش روی levée en masse ـ یعنی فراخواندنِ توده‌ها به خدمت نظام ـ حساب کند. تا آن زمان، در گزینش توده‌ی مردم برای خدمتِ نظام سخت‌گیری بسیار اعمال می‌شد، و احضار به خدمت عمدتاً محدود بود به نواحی روستایی

۱. Augustus Caesar (۱۴ م ـ ۴۳ ق م) نخستین امپراتور رُم بود که از ۲۷ ق م تا زمان مرگ‌اش حکومت کرد. نام اصلی‌اش گائیوس اکتاویوس توریِنوس، و برادرزاده‌ی ژولیوس سزار بزرگ بود.

که به طور سنتی وفادار بودند، چه آموزش‌دادن و مسلح‌کردنِ توده‌ی شهری بسیار خطرناک به شمار می‌آمد. و در هر صورت، احضار به خدمتِ بی‌خطر تنها می‌توانست بر اقلیتی از جمعیت مردانِ سنِّ نظام تحمیل شود تا ارتش منظم را تکمیل کنند، نه این‌که ارتش را زیر بار خیل جمعیت‌شان غرقه و مستأصل سازند؛ به این ترتیب، عامه‌ی مردم واپسین کسانی بودند که امکان داشت به طورِ دسته‌جمعی مسلح‌شان کرد. اما در فرانسه، روحیه‌ی انقلابی همچنان نیرومند بود و عامه‌ی مردم فهمی از قدرت و ارزش خود پیدا کرده بودند. ناپلئون می‌توانست به این مردم مسلح اعتماد کند، چرا که او را وارث انقلاب می‌دانستند نه وارثِ آریستوکراسی، و اگر او به خود مقام‌ها و درجاتی می‌داد، این (بیشتر) بر توان‌مندی استوار بود نه بر اصل و نسب. در مشاغل دولتی، (اغلب) آزمون‌های عمومی جای پارتی‌بازی را گرفت. پس وسوسه می‌شویم که بگوییم فراخوانِ جمعی به خدمت، طرحی از یک عصر دموکراتیک ــ البته در قدیمی‌ترین معنای دموکراسی، و نه برای آمریکای در حال ظهور ــ به شمار می‌آمد، اما «بهترین آرزوی جهانِ» جفرسون به سرعت از شور و اشتیاق اولیه‌ی اصول فرانسوی فاصله می‌گرفت.

فصل چهارم

چنین گفت آقای دوتوکویل

استبداد... در این زمانه‌ی دموکراسی، برای‌ام به‌گونه‌ای شگفت هراس‌آور می‌نماید. فکر می‌کنم که همواره آزادی را دوست داشته‌ام، اما در دوران کنونی، حاضرم آن را بپرستم.

در دوران ما ملت‌ها نمی‌توانند جلوی برابرشدن شرایط انسان‌ها را بگیرند، اما این‌که اصل برابری به بندگی یا آزادی، به دانش یا بربریت، به شکوفایی یا فلاکت راهبری‌شان کند، به خودشان بستگی دارد.

(الکسی دوتوکویل، *دموکراسی در آمریکا*)

جان استوارت میل در *اتوبیوگرافی* (۱۸۷۳) خود می‌نویسد این خواندن توکویل بود که آغازِ «دگرگونیِ آرمانِ سیاسیِ مرا از دموکراسیِ محض، چنان‌که معمولاً هواداران‌اش می‌فهمند، به شکلِ تعدیل‌یافته‌ی آن... در کتاب‌ام *تأملاتی بر حکومت نمایندگی*» سبب شد. میل تصریح کرد که توکویل شرحی قاطعانه‌تر از «برتری‌های دموکراسی» ارائه می‌دهد، زیرا در حالی‌که گریزناپذیربودن آن را می‌پذیرد، به «کاستی‌های ویژه»ی حکومتِ مردمی هم اشاره می‌کند تا نشان دهد که چگونه می‌توان آن‌ها را درمان کرد. از همه مهم‌تر، میل نوشت که توکویل در برابرِ «زوالِ حکومتِ مطلقِ رئیسِ قوه‌ی مجریه بر اجتماعی از افرادِ منزوی که باهم برابر اما همگی برده اند» به دنبالِ راه چاره‌ای بود. این خطر می‌توانست از تمرکزگراییِ فزاینده ناشی شود. میل مسأله‌ی اهمیتِ سرنوشت‌سازِ تمام

آن نهادهایی را که در راستایِ حفظِ توازن میان آزادی و دموکراسی نقشِ واسطه‌ی میان دولت و افراد را برعهده دارند، از توکویل وام گرفت. وی که زمانی معتقد بود اصلاحاتِ سودمندِ کشورِ انگلستان اغلب به واسطه‌ی «پیش‌داوری‌های غیرمنطقیِ... آن‌چه که ادعا می‌کند حکومتِ محلی است، اما بیشتر وقت‌ها [در واقع] سوءمدیریتِ خودخواهانه‌ی یک... اُلیگارشیِ محلیِ دَلاّل است»، ناکام مانده بود، اکنون پاری از این پیش‌داوری‌های محلی را همچون سپری در برابر دولتِ کاملاً متمرکز می‌دید؛ و بنابراین آن‌ها را ابزاری برای اصلاحِ حکومتِ محلی قلمداد می‌کرد، نه وسیله‌ای جهتِ تجزیه‌ی آن (هرقدر دگرگون شود، بیشتر به خودش نزدیک می‌شود). خواه روایتِ توکویل از جامعه‌ی آمریکا در دو مجلدِ عظیم‌اش کاملاً درست بود یا نه، به هر حال برداشت‌های او تأثیری شگرف بر نحوه‌ی فهمِ مردمانِ اروپا و ایالات متحد از آینده برجای گذاشت، و بسیاری از اندیشه‌های‌اش امروزه همچنان مطرح اند. اگرچه به هیچ‌وجه نمی‌توان وی را یک ارسطوی مدرن خواند، اما جدیتِ او و برداشت‌های‌اش، همچون جدیت و برداشت‌های جان استوارت میل، سزاوارِ توجهی ویژه اند.

الکسی دوتوکویل (۱۸۵۹-۱۸۰۵)، فردی از نظر سیاسی لیبرال و به لحاظ خلق‌وخو محافظه‌کار، در منطقه‌ی نورماندی و در خانواده‌ای اشرافی به دنیا آمد، اما در تمام نوشته‌های‌اش و نیز در طول دوران خدمات دولتی‌اش به دنبال متقاعدکردن اشرافِ هم‌طبقه‌ی خود به پذیرش میراثِ انقلاب و یادآوری این نکته بود که زمان را نمی‌توان به عقب بازگرداند. آنان باید می‌پذیرفتند که برابریِ در حال رشد اجتناب‌ناپذیر است اما همچنین باید بررسی می‌کردند که چگونه می‌توان آزادی را در این عصرِ

برابری‌خواهی پاس داشت. منظور توکویل از «برابری»، برابریِ سیاسی واقعی و برابریِ فزاینده‌ی شرایط بود، یعنی «آداب» یا شیوه‌های رفتاریِ دموکراتیکی که او در آمریکا یافته بود؛ بنابراین منظور او از این واژه، ربطی به برابریِ اقتصادی نداشت. او بسیار اندک به خطرات ناشی از نابرابری‌های شدید اقتصادی توجه نشان داد، مگر برای بیانِ باورش به این نکته که رشد تجارت و مناسبات بازار نقطه‌ی پایانی بر خوی اشرافی نهاده است و دیگر این‌که اخلاقِ بورژوایی ذاتاً میانه‌رو و محتاط است و مغایر با الیگارشی ــ با این‌حال احتمالاً روحِ ارسطو در گوش‌اش زمزمه می‌کرد: «حکومتِ توان‌گران؟».[1] اما به هر حال او نخستین تحلیل‌گرِ ژرف‌نگر و روش‌مندِ شرایطِ دموکراتیک است، هرچند که شباهت چندانی به یک تحلیل‌گر نداشت. یکی از معاصران، او را چنین توصیف کرده است: «همچون آئنئاسِ پارسایی که راهی می‌شود تا شهر رُم را بنیان بگذارد، اما هنوز به خاطر ترکِ دایدو می‌گرید،[2] "mens immota manet lacrymae volvuntur inanes" [ویرژیل]»، کسی که اندیشه‌ی راسخی داشت اما باز اشک‌های‌اش سرازیر بودند.

---

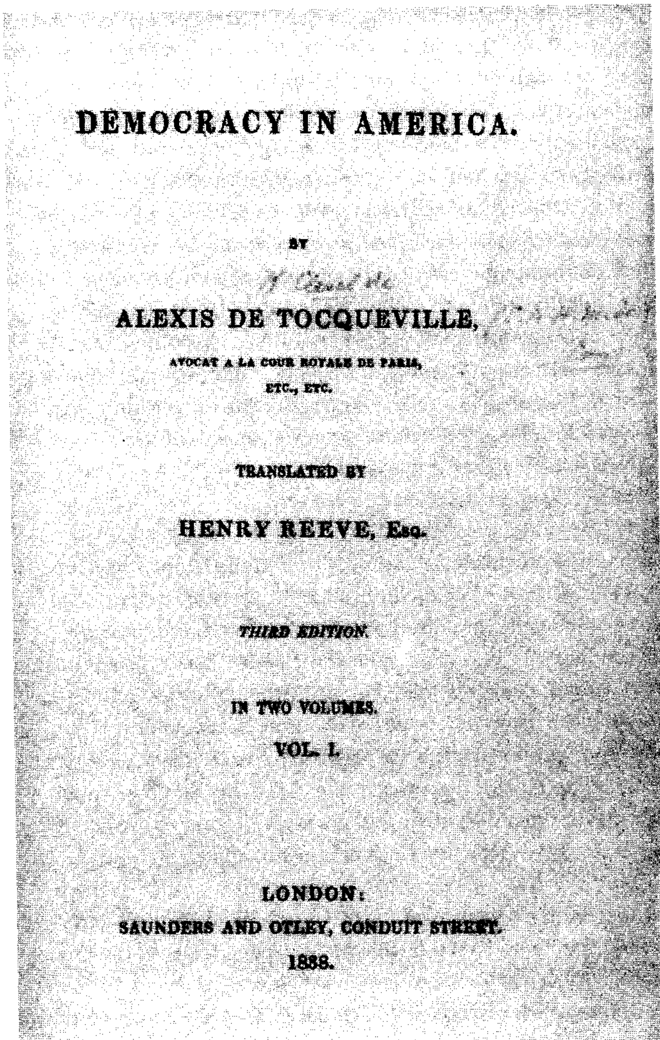
1. Plutocracy

۲. در اساطیر یونانی ـ رُمی، آئنئاس قهرمان تروایی بود که داستان گریز او از تروای شکست‌خورده و سفر پرماجرای‌اش به راهنمایی آفرودیت (ایزدبانوی عشق و شهوت و زیبایی، و مادر آئنئاس) در انئید ویرژیل آمده است. آئنئاس پس از طی مراحل دشوار و ماجراهای بسیار که شش سال به طول انجامید (تا حدودی یادآور آوارگی‌های ادیسه یا اولیس)، عاقبت در کارتاژ فرود آمد و پس از چندی به ملکه‌ی آن دیار ــ دایدو ــ دل بست. اما ژوپیتر و ونوس (به ترتیب: خدای خدایان و ایزدبانوی عشق در اساطیر رُم)، مرکوری (ایزد پیام‌آور در اساطیر رُم) را فرستادند تا به آئنئاس هدفِ مهمِ سفرش (بنیان‌گذاری سرزمینی جدید که همان شهر رُم باشد) را یادآوری کند؛ این چنین او پنهانی دایدو را ترک گفت.

در سال ۱۸۳۱ توکویل به همراه یک دوست، گوستاو دو بومون، از جانب دولت فرانسه مأمور شد تا از ایالات متحد دیدار کند و گزارشی درباره‌ی نظام اصلاح شده‌ی زندان‌ها در آن کشور بنویسد. پیامد این سفر یک گزارش چاپ شده به سال ۱۸۳۲ و همچنین اثر دوجلدیِ شگرفِ توکویل، *دموکراسی در آمریکا* (۱۸۴۰ و ۱۸۳۵) بود. بی‌شک تصور کلی‌ای که پیش از رفتن به آمریکا در ذهن او جای داشت دلیل عمده‌ی این گفته‌اش بود: «اعتراف می‌کنم که آن‌چه در آمریکا دیدم بیش از آمریکا بود. در آن‌جا تصویرِ خودِ دموکراسی را می‌جستم تا دریابم که با پیشرفتِ آن، چه ترس‌ها یا امیدهایی باید داشته باشیم.» افزون بر این، درون‌مایه‌ها و فرضیه‌های دیگر اثرِ تأثیرگذار و ثقیل او، *رژیم کهن و انقلاب در فرانسه* (۱۸۵۶)، نیز در حال شکل‌گیری بودند. این دو اثر پاره‌ای از یک طرح بزرگ واحد را تشکیل می‌دادند: اثبات این نکته که چگونه نظمِ اشرافی (آریستوکراتیک) کهن در فرانسه از هم پاشید؛ متقاعدساختن مردم به اجتناب‌ناپذیربودنِ دموکراسی (که منظور او از آن برابریِ شرایط بود)؛ و مطالعه‌ی دموکراسی بالفعل در آمریکا، که این گرایش‌ها در آن تا بیشترین حد پیشرفت کرده بود، برای پی‌بردن ـ ظاهراً از راه مقایسه ـ به آینده‌ی اروپا و درکِ چگونگیِ محافظت از آزادی‌های آن در برابر کارِ ناتمام انقلابِ فرانسه. توکویل جلد نخست کتاب‌اش را با این پیش‌بینی به پایان برد که به زودی جهان تحت سلطه‌ی دو ملتِ بزرگِ پرجمعیت و پهناور درخواهد آمد که بر اصول متفاوتی پای خواهند فشرد، آمریکایی‌ها و روس‌ها. او کتاب نخست را با سخنانی که زمانی زیاد نقل می‌شد، به پایان رساند: «در دوران ما ملت‌ها نمی‌توانند جلوی برابرشدن شرایط انسان‌ها را بگیرند، اما این‌که اصل برابری به بندگی یا آزادی، به دانش یا بربریت، به شکوفایی یا فلاکت راهبری‌شان کند، به خودشان بستگی دارد.»

خطرات دموکراسی

توکویل در ***یادگاری‌ها***، کتابی که پس از مرگ‌اش به چاپ رسید، هم نگرشِ سیاست‌مداران مبنی بر این‌که تمامِ رویدادهای بزرگ محصولِ «اعمال نفوذ [پارتی‌بازی]» هستند، را ریشخند کرد، هم دیدگاهِ غالبِ نظریه‌پردازانِ برجسته‌ی روزگارش را که همگی‌شان در پی «عللِ نخستینِ اصلی» بودند. در این کتاب او بیشتر از گرایش‌ها سخن گفت تا «قوانینِ آهنین» و افزود که هیچ‌چیز بیرونِ متنِ این گرایش‌ها روی نمی‌دهد، و حتا اگر زمان‌اش رسیده باشد، هیچ‌چیز به خودیِ خود بدون کنش‌گریِ آزادِ انسان‌های تک اتفاق نمی‌افتد. بنابراین او بحث را میانِ جبرباوری و اراده‌باوری هدایت می‌کند، اما باز از یک گرایشِ تاریخی اجتناب ناپذیرِ به برابری سخن می‌گوید. اما شکلی که این گرایش به خود می‌گیرد، به کنش‌های پیش‌بینی‌ناپذیرِ انسانی بستگی دارد؛ و موفقیتِ چنان کنش‌هایی وابسته است به فهمِ گرایش‌های تاریخی و شرایطِ جامعه‌شناسانه (حتا اگر بیشترین میزانِ فهم هم جای کنشِ سیاسی را نگیرد و صرفاً در حد راهنمایی آن باقی بماند). او تلاش می‌کند تا توازنی عاقلانه میان توضیح جامعه‌شناسانه و سیاسی بیابد، بی‌آن‌که تأثیر اندیشه‌های انتزاعی بر رویدادهای تاریخی را بسیار زیاد یا بسیار اندک ارزیابی کند، گرچه بعضی همواره اعتراض می‌کنند که به‌جای آن‌که بحث از شواهد پیروی کند، مصداق‌ها چنان انتخاب شده‌اند که با بحث جور دربیایند. بی‌شک آمریکای توکویل بیش از آن‌که برآمدِ پژوهشی تجربی درباره‌ی کشوری خاص باشد، الگویی است تجریدی، سرشار از فرضیه‌ها و نظریه‌های درخشان مربوط به تمامیِ جوامع مدرن؛ اما تحقیقاتِ او در بایگانی‌های شهرستان‌های فرانسه که به نگارشِ کتابِ ***رژیم کهن و انقلاب در فرانسه***



DEMOCRACY IN AMERICA.

BY

ALEXIS DE TOCQUEVILLE,

AVOCAT A LA COUR ROYALE DE PARIS,
ETC., ETC.

TRANSLATED BY

HENRY REEVE, Esq.

THIRD EDITION.

IN TWO VOLUMES.

VOL. I.

LONDON:
SAUNDERS AND OTLEY, CONDUIT STREET.
1838.

صفحه‌ی عنوان نخستین چاپ انگلیسی از شاهکار توکویل

انجامید، بی‌شک نه‌تنها اصیل و نوآورانه بود بل همچنین ارزشی پایدار دربرداشت.

این منابع شهرستانی (همه‌چیز یکسر در پاریس، لندن، برلین، یا واشینگتن اتفاق نمی‌افتد) توکویل را قادر ساخت تا نظریه‌هایی با اهمیتِ ماندگار تدوین کند: این‌که انقلابِ واقعی، تنها فراشدِ متمرکزسازی‌ای را که از مدت‌ها پیش در جریان بود تسریع کرد؛ این‌که زمانی خطر یک نظمِ کهن را تا بیشترین حدِ ممکن تهدید می‌کند که آن نظم دست به‌اصلاح خود بزند؛ و این‌که انقلاب در دوران پیشرفت اقتصادی روی داد، نه در زمانه‌ی سختی و تنگ‌دستی. او دو حکم آخر را چنین خلاصه کرد که انسان‌ها نومیدانه زیرفشار استبداد و فقر رنج می‌کشند، و تنها هنگامی به‌حرکت درمی‌آیند که زمینه‌هایی برای امید و نشانه‌هایی از پیش‌رفت وجود داشته باشد.

اساسِ هردو اثر برجسته‌ی توکویل تمایز میان آزادی و دموکراسی است. او برای فهم آن‌چه در انقلاب‌های فرانسه و آمریکا روی داده بود، و همچنین پیامدهای این انقلاب‌ها، سودمندتر دید که دموکراسی را در معنای کلاسیک آن، یعنی حکومت اکثریت که به‌نوبه‌ی خود بر برابری فزاینده‌ی شرایط اجتماعی دلالت دارد، به‌کار بَرَد. او آمریکا را چنان درنظر آورد که گویی، در نگاهی کلی، نوعی جامعه‌یِ طبقه‌ی متوسطِ بی‌طبقه است. دموکراسی‌ها ممکن است آزادی بیان و گزینش فردی در جریانِ کنش سیاسی را تشویق کنند یا نکنند. توکویل فکر می‌کرد که این نظام‌ها می‌توانند آزادی‌هایی بزرگ‌تر از گذشته را به‌ارمغان آورند، هم بنا به دلایل کلی‌ای که او در *دموکراسی در آمریکا* بیان می‌دارد، و هم به دلیلِ وجودِ برخی نهادهای مختص آمریکا؛ اما از سوی دیگر، بسیاری چیزها

در دموکراسی هست که تهدیدی فوق‌العاده برای آزادی و فردگرایی محسوب می‌شود. او از «خطرات استبداد اکثریت» سخن گفت: عدم تحمل افکار عمومی، پرستش همسانی و میان‌مایگی، بدگمانی نسبت به سنت‌شکنی، چندگانگی، و والایی. اکراهِ اشرافیِ او از استبداد اکثریت، در فصلی بسیار کوتاه با عنوان «تجارتِ ادبیات» خودنمایی می‌کند، «دموکراسی نه‌تنها ذوقِ ادبیات را در میان طبقات تاجر برمی‌انگیزد، بل روحِ تجارت را نیز به ادبیات وارد می‌کند». اما سخن او دربردارنده‌ی نکته‌ای است.

ترس‌های بزرگ توکویل در قطعه‌ای از فصل ششمِ جلد دومِ کتاب *دموکراسی در آمریکا* آمده که باید آن را به طور کامل خواند تا بتوان گیراییِ نظریه‌ی عالی او را درک کرد.

> من می‌کوشم تا شکل‌های تازه‌ای را که استبداد ممکن است در قالب آن‌ها در جهان ظاهر شود، دنبال کنم. نخستین چیزی که به این مشاهده [یِ علمی] ضربه می‌زند جمعیت شمارش‌ناپذیر انسان‌ها است که همگی برابر و همسان، به طور دائم می‌کوشند تا با فراهم‌آوردن لذت‌هایی حقیر و ناچیز زندگی‌شان را پر کنند. هریک از آنان جدا می‌زید و نسبت به سرنوشت دیگران بیگانه است؛ فرزندان و دوستان نزدیک او تمام بشریت را برای‌اش تشکیل می‌دهند. همچون دیگر همشهری‌های‌اش، او نیز به آنان نزدیک است، اما آن‌ها را نمی‌بیند؛ لمس‌شان می‌کند، اما حس‌شان نمی‌کند؛ تنها درون خودش و برای خودش وجود دارد؛ و اگر خویشان‌اش هنوز با او مانده باشند، دست‌کم می‌توان به او گفت که مردمان میهن‌اش را از کف داده است. بالای سر این نژاد انسان‌ها قدرتی عظیم و نگاه‌بان ایستاده است که تنها خود را مسئول تأمین رضایت و نظارت بر سرنوشت‌شان می‌داند. این قدرت مطلق، دقیق، منظم، محتاط، و ملایم است. به اقتدار والدین می‌مانست، البته اگر هدف‌اش همچون والدین آماده ساختن افراد برای انسان‌شدن می‌بود؛ اما برخلاف، این اقتدار می‌کوشد تا انسان‌ها را در

کودکی ابدی نگاه دارد: از این‌که مردم خوش باشند کاملاً راضی است، زیرا به این ترتیب به هیچ نمی‌اندیشند و تنها خوش هستند. چنین حکومتی برای شادمانی مردمان‌اش مشتاقانه تلاش می‌کند، اما ترجیح می‌دهد که یگانه عامل و تنها داور آن شادمانی باشد؛ امنیت‌شان را تأمین می‌کند، نیازهای‌شان را پیش‌بینی و تهیه می‌کند، لذت‌هاشان را تسهیل می‌کند، شرکت‌های مهم‌شان را اداره می‌کند، صنعت‌شان را هدایت می‌کند، کسری اموال را تنظیم می‌کند، و ارث‌هاشان را به بخش‌های کوچک تقسیم می‌نماید: آن‌چه برجای می‌ماند چیزی نیست مگر معاف‌داشتن مردم از دلهره‌ی اندیشیدن و تمام دشواری‌های زندگی.

این قطعه پُرتصنّع و لفّاظانه است، از همان آغاز به لحاظِ سیاسی تماماً نادرست است، و برای ذائقه‌های مدرن بیش از اندازه فخرفروشانه می‌نماید؛ همچنین تصویرِ انزوای اجتماعی *اندکی بزرگ‌نمایی* شده است (حتا اگر بسیاری از جامعه شناسانِ مدرن با اصطلاحاتی نسبتاً مشابه نظیرِ «جمعیتِ تنها»، «بیگانگی»، «بی‌هنجاری»، یا «تنها به بولینگ رفتن»[1] سخن گفته باشند). اما کاملاً جدی است و ما را بیش از فکرکردن به نتایجِ انتخاباتِ بعدی یا حرفِ همسایه‌ها، به اندیشیدن درباره‌ی مسائلِ بنیادین وامی‌دارد. این قطعه به اشتباه همچون پیش‌بینیِ توتالیتاریسمِ میانه‌ی سده‌ی بیستم خوانده شده است ـ البته با نادیده‌گرفتنِ دو صفتِ «محتاط» و «ملایم» که توکویل برای دولت مدرن برشمرده بود؛ اما واقعیت کاملاً برخلافِ این است. او نمی‌گوید که رهبر یا حزب، افراد را جهتِ کنش (سیاسی) ایدئولوژی‌زده و بسیج می‌کنند، بل می‌گوید که افراد تحمیق می‌شوند تا هرگونه علاقه به کنشِ مشترکِ سیاسی را از دست بدهند. این وضعیت (که در قرن بیستم شاهدش هستیم) بیشتر به تصویرِ طعنه‌آمیزِ

---

۱. نام کتابی از رابرت پاتنام که به بحران مشارکت‌گریزی در جامعه‌ی آمریکا می‌پردازد و بازی بولینگ را مثال می‌زند.

اورول از پرولتاریا در رمان ۱۹۸۴[1] می‌ماند که با تولیدِ «خوراکِ کارگران»[2] و ترور از سوی حکومت، به روزِ ناتوانی و بیهودگی افتاده است (هجونامه‌ای بر دوران او، چنان‌که بر فرداهای ما). شاید این نوشته‌ی توکویل اشتراکاتی با نقدِ محافظه‌کارِ سنت‌گرا بر فوایدِ محتملِ دولتِ رفاه ــ که متأسفانه امروزه بیشترِ مردم درک‌شان را از آن از دست داده‌اند ــ داشته باشد. اما این نوشته همچنین می‌تواند نقدی ممکن بر جامعه‌ی مصرفی باشد.

مزایای دموکراسی و دفاع از آن

توکویل نگرانی‌های‌اش را در جلد نخست کتاب و در فصلی با عنوان «قدرتِ مطلقِ اکثریت در ایالات متحد و پیامدهای آن» به‌گونه‌ای کامل‌تر و کمتر لفّاظانه بیان کرد، اما پیش از آن فصلی هست با عنوان «بهره‌های واقعی جامعه‌ی آمریکا از حکومت دموکراتیک»؛ و پس از آن فصلی می‌آید با عنوان «دلیل اصلیِ حفظ یک جمهوری دموکراتیک در ایالات متحد». امتیازاتی که آمریکایی‌ها از آن بهره‌مند بودند تا حدودی تاریخی بود. انقلاب به‌خاطرِ پاس‌داری از آرمان‌های مستعمره‌نشینان درباره‌ی آزادیِ اولیه و ذاتی‌شان برپا شده بود. بنابراین، در آمریکا تلخی یا گسستِ خشونت‌آمیز از روندِ تداومِ اجتماعی، چنان‌که در فرانسه روی داده بود،

---

۱. این کتاب با مشخصات زیر به فارسی منتشر شده است: جورج اورول، ۱۹۸۴، ترجمه‌ی صالح حسینی (تهران: نیلوفر، ۱۳۶۱).

۲. prolefeed: یکی از اصطلاحات جرج اورول در رمان ۱۹۸۴، به معنای همه‌ی سرگرمی‌های پوچ و مهمل و اخبار ساختگی و دروغینی که حزب یا حکومت به خورد توده‌ها می‌دهد؛ از شعارهای توخالی حزبی و تبلیغاتی گرفته تا برنامه‌های تلویزیونی، رادیو، روزنامه‌ها، موسیقی، ادبیات،...

به وقوع نپیوست. توکویل، مسأله‌ی برده‌داری را مشکلِ پیش رویِ کشور آمریکا می‌دید و آن را با آرمان‌های کلیِ آمریکایی‌ها درباره‌ی دموکراسی و آزادی ناسازگار می‌یافت، اما با زیرکی جمعیتِ بردگان را بیشتر خواهان بهره‌بردن از حقوقِ بردگی معرفی می‌کرد تا متمایل به نابودساختنِ این حقوق به این عنوان که از منبعی فاسد نشأت می‌گیرند. در ایالات متحد احترامِ فراوانی نسبت به قانون، حقوق فردی، قانون اساسی، و مشاغل حقوقی‌ای که از آن حقوق حمایت می‌کردند ـ توکویل تا اندازه‌ای نسبت به قابلیت‌های واقعی و بی‌طرفیِ وکلای شهرهای کوچک خوش‌بین بود ـ وجود داشت. اما از همه مهم‌تر این‌که او بر شورمندیِ سیاسیِ بیشترِ آمریکایی‌ها انگشت نهاد که این شور و رغبتِ آمریکایی جهتِ دست‌زدن به تقریباً هر کاری ـ کیشِ آدم عادی، یا آن‌چه بعدها روحیه‌ی «توانا»[1] خوانده شد ـ برای بیشتر مسافران دیگر هم در روزگارِ جمهوریِ اولیه قابل‌توجه بود. توکویل، با استفاده از واژگانِ خود جفرسون، نوشت که به رغمِ وجودِ «استبدادِ افکار عمومی»، یک «آریستوکراسیِ طبیعیِ فضیلت و استعداد» به‌گونه‌ای آسیب‌پذیر در حالِ ظهور است. این انسان‌هایِ بافضیلت و توانا می‌توانستند فضایلِ اشرافیِ مهارت و والایی را از نابودی به دستِ رژیم کهنِ متکی بر امتیازات و پایگانِ اجتماعی حفظ کنند.

مهم‌تر از هرچیز دیگر، توکویل غیابِ دستگاهِ اداریِ تمرکزیافته، رواج خودگردانیِ محلیِ مؤثر، استقلالِ کلیساهای پروتستان و شمارِ زیادِ آن‌ها، انجمن‌های داوطلبیِ متعدد، و کانون‌های همیاریِ متقابل را مورد توجه قرار داد. او نظریه‌ی سیاسی نوینی پرداخت که نه درباره‌ی حاکمیتِ

1. "can do" spirit

مردم، که ژاکوبن‌ها ادعای تجسم بخشیدن‌اش را داشتند، بود و نه درباره‌ی حاکمیتِ دولت، بل چیزی بود که بعدها نویسندگان آن را پلورالیسم خواندند. دموکراسی رابطه‌ای مستقیم میانِ «مردم» و دولت (ژاکوبن‌ها)، یا میانِ افراد و دولت (لیبرالیسم) نیست، بل کنش و واکنشِ پیوسته میانِ گروه‌های میانجی، دولت، و حقوق فردی است. اندیشگرانِ قدیمی‌ترِ دورانِ مدرن، گروه‌های میانجی را به عنوان مُخلِ نظم یا اصلاحات محکوم می‌کردند: هابز[1] از «مؤسسات» همچون «کرم‌هایی درونِ امعا و احشایِ بدنه‌ی سیاسی» یاد کرده و افزوده بود: «اگر این پندار وجود نداشت که می‌توان اختیارات را تقسیم کرد، انگلستان به ورطه‌ی جنگِ داخلیِ اخیر نمی‌افتاد»؛ روسو از این گروه‌ها بیزار بود چرا که آن‌ها را بقایای نظامِ فئودالی و گمراه‌کننده‌ی خواستِ همگانیِ عامه‌ی مردم می‌دانست؛ و بنتام[2] همه‌ی آن‌ها را همچون «منافعِ شوم»ای درنظر می‌آورد که جلوی قانون‌گذاریِ یکدست و بخردانه ــ که به جای افزایشِ منافع گروهی، بیشترین حدِ سعادت برای بیشترین تعدادِ انسان‌ها را مدنظر قرار می‌دهد ــ را می‌گیرند. اما توکویل چندگانگی را سودمند می‌یافت:

> **انجمنی برای اهداف سیاسی، تجاری یا تولیدی، یا حتا برای اهداف علمی و ادبی، عضوی آگاه و قدرت‌مند از جامعه است... که با دفاع از حقوق خود در برابر تجاوزهای دولت، از آزادی‌های عمومی کشور محافظت می‌کند.**

با این حال، او معتقد بود که مسأله‌ی چندگانگی یا یکپارچگیِ یک جامعه، تنها تا اندازه‌ای مسأله‌ی عینیِ تاریخ گذشته بوده است. عاملِ اخلاقی همواره

---

۱. Thomas Hobbes (۱۶۷۹-۱۵۸۸) فیلسوف سیاسی انگلیسی و نویسنده‌ی *لویاتان*.
۲. Jeremy Bentham (۱۸۳۲-۱۷۴۸) فیلسوف سیاسی و حقوقی انگلیسی.

حاضر است. می‌توان به رویدادهایی یکسان رویکـردهایی متفاوت داشت. توکویل به روشنی استدلال می‌کند که اگر کسی درباره‌ی آزادی در یک نظامِ دموکراتیک جدی باشد، باید چندگانگیِ بسیارِ منافعِ گروهی را هم، گرچه گاه غیردموکراتیک به نظر برسند، تحمل کند. او همچنین میانِ متمرکزسازیِ حکومت و متمرکزسازیِ دستگاه اداری تمایز می‌گذارد. بـرای تـوکویل، این‌که حکومت دموکراتیک ــ البته درون محدوده‌ی قانون اساسی ــ فعال و قدرت‌مند باشد، هم ضروری است و هم مطلوب. او می‌گفت که «هدف ما نباید تضعیف و سست کردنِ آن [یعنی حکومت دموکراتیک] باشد، بل تنها باید جلویِ سوءاستفاده از استعداد و قدرت‌اش را بگـیریم»، و ایـن یعنی پاس‌داشت و تشویقِ دستگاه اداریِ استانی و محلی.

توکویل همواره بر گزینش تأکید می‌کند. در جلد دوم *دموکراسی در آمریکا*، او اسـتدلال‌اش را، رهـا از جـزئیاتِ سـرگرم‌کـننده درباره‌ی زنـدگیِ آمریکایـی که در جلدِ مشهورتـرِ نخست آورده بود، خلاصه مـی‌کند. تـزِ او به روشنی و وضوح چنین نمایان می‌شود که تاریخ گزینه‌هایی را به مـا عرضه می‌دارد، و مـا باید از مـیان آن‌هـا بـرگزینیم. آزادی یـعنی آزادیِ اخلاقی: برگزیدن و کنش‌گری پس از در نـظرگرفتنِ جـوانبِ یک مسأله، به طریقی که گستره‌ی گزینش‌های آزاد دیگران دست‌کم آسیب نـبیند، و این «دیگران» دربرگیرنده‌ی گروه‌ها و افراد است. ما همیشه نـمی‌توانـیم به این صورت عمل کنیم، و معمولاً هم چنین نمی‌کنیم. ما یا نمی‌توانـیم خواهانِ به چالش کشیدنِ دیدگاهِ اکثریت باشیم، یا مـی‌توانـیم لجـوجانه چنین بیاندیشیم که انجامِ دایمیِ این‌کار، نشانه‌ی راستین و *اصیل* فردیت است. اما توکویل به سادگی می‌گوید که ما به هر حال باید انتخاب کنیم، انتخابی اخلاقی و آگاهانه، و اگر طی این انتخاب، با مردم دیگر همچون انسان‌هایی برابر رفتار کنیم، آنان نیز با ما چنین رفتار خواهند کرد.

هیچ تمهیدِ تضمین‌شده‌ای وجود ندارد که بتوان آن را دقیقاً از کشوری به‌کشور دیگر نسخه‌برداری کرد، اگر هم چنین کاری صورت پذیرد نمی‌توان انتظار نتایجی مشابه با کشور اصلی را داشت. تاریخ‌ها و فرهنگ‌ها متفاوت اند. اما نمونه‌ی آمریکا کافی بود تا نشان دهد که وفاداریِ آگاهانه و منطقی به برخی قوانین و سنت‌ها حتا می‌تواند بر خودِ اکثریت هم مهار زند. هیچ قانونی بدون اراده‌ی پشتِ سرِ آن کار نمی‌کند؛ اما صرفِ اراده‌ی نیک بدون وجود نهادها بی‌فایده است. بنابراین برای توکویل، همچون ارسطو، کنش و فهم باید همراه باشند. افراد تنها زمانی به بهترین وجه خودشان هستند که با دیگران درگیرِ کنش متقابل باشند. و دولت نیز هنگامی قدرت‌مند است که ریشه‌های‌اش عمیق و محلی اند، و وفاداریِ مردم بدان مشروط است. فدرالیسمِ آمریکایی نقطه‌ی مقابلِ[1] قدرت سیاسی نبود. جَدَلیونِ توری انگلیسی در اوایل سده‌ی نوزدهم دائماً فروپاشی ایالات متحد را پیش‌بینی می‌کردند، زیرا در بحبوحه‌ی کنترلِ اختیارات و تفکیکِ قوا، هیچ مرجع مشخصی برای حاکمیت وجود نداشت. اما توکویل تلویحاً می‌گوید که فدرالیسم منبع بسیار مستحکمی برای قدرت است. آزادی نقطه‌ی مقابلِ اقتدار نیست؛ بل یگانه منبعِ اقتدار است که می‌توان آن را بدون اجبار یا فریب پذیرفت. ظاهراً او چنین نتیجه‌گیری می‌کند که می‌توان از زیستن با دموکراسی سود برد، به شرطی که توازنِ درستی میان اکثریت‌سالاری و آزادی برقرار شود.

شاید توکویل منظورش را خیلی خوب بیان کرد، یا همچون نظریه‌پردازانی که اغلب منطقِ چگونگیِ دست‌یابیِ دیگران از راهی دیگر به همان نتیجه‌ی خودشان را پیش می‌گیرند، نشان داد که در آینده آمریکایی‌ها و

---

1. antithesis

شمار فزاینده‌ای از اروپایی‌ها خواهند توانست این نکته را که «منظور من از دموکراسی» الزاماً هردو معنای آزادی و حکومت مردمی را دربرمی‌گیرد، مسلم بپندارند ـ اما مگر دموکراسی جز این چه معنای دیگری می‌تواند داشته باشد؟ کشمکش همچنان باقی است، گرچه امروزه می‌توانیم آن‌چه را که درباره‌اش اندکی تردید داشتیم، به جای دموکراسی، پوپولیسم[۱] بخوانیم. در فرانسه، این‌که وقتی کسی می‌خواهد کلامِ لوس و پُرافاده‌ای بر زبان آورد، بگوید «*چنین گفت آقای دوتوکویل*»، تقریباً بدل به یک تکیه‌کلام شده است. بسیارخوب مانعی ندارد. کامیابی در قبولاندنِ حقایقِ دشوار به عنوان اموری پیش‌پاافتاده کار کمی نیست. من کتابِ *در دفاع از سیاست*‌ام را با گفتن این جمله آغاز کردم که می‌خواهم «برخی سخنان کلیشه‌ای را معنی‌دار کنم». همچنان نیز در پی همین کار ام.

۱. Populism (عوام‌گرایی یا توده‌گرایی)

فصل پنجم

دموکراسی و پوپولیسم

هشتادوهفت سال پیش، پدران ما ملتی جدید را در این قاره پدید آوردند، ملتی برآمده از دلِ آزادی و سرسپرده‌ی اصل برابری همه‌ی انسان‌ها در آفرینش. اکنون ما گرفتار جنگ داخلی مهیبی شده‌ایم، و در معرض این آزمون قرار گرفته‌ایم که آیا این ملت یا هر ملتی که مولودِ آزادی و سرسپرده‌ی برابری باشد، می‌تواند چندان تاب بیاورد... بر ما زندگان است... که خود را وقف تکلیف بزرگی کنیم که پیش روی‌مان است... این‌که آزادی در میان این ملت، به لطف خدا، باید از نو زاده شود ـ و حکومت مردم، توسط مردم، برای مردم، نباید از روی زمین ناپدید شود.

(آبراهام لینکلن در گتیسبرگ، نوامبر ۱۸۶۳)

گرچه سرزمین مادری‌ام [اسکاتلند] برابری را نفی می‌کند، لیکن باسپاس و ستایشی پرشور که هیچ شهروند بومی [آمریکایی]ای را یارای حس یا درک آن نیست، این کتاب را پیش‌کش می‌کنم به جمهوری محبوب که تحت قوانین برابر آن، هم‌تراز با هر انسان دیگری بالیده‌ام.

(اندرو کارنگی، *دموکراسی پیروز: پنجاه سال پیش‌رَویِ جمهوری*، ۱۸۸۷)

این قطعه که در گتیسبرگ و به منظور افتتاح گورستانی ملی بر یکی از

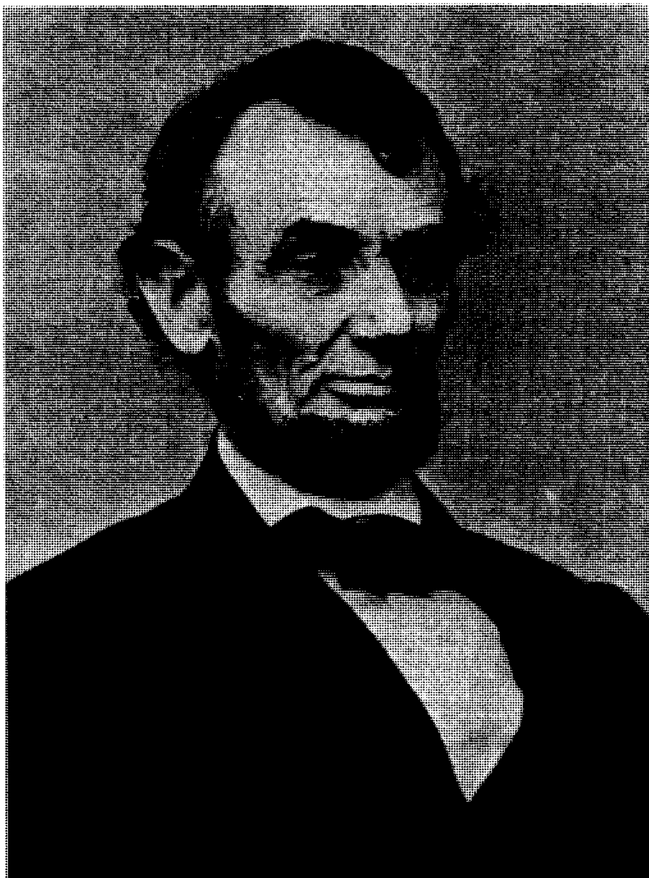
میدان‌های تازه‌ی نبرد، ایراد شده ـ جنگ داخلی هنوز پایان نیافته بود ـ تلاش می‌کند تا ایده‌ی آزادیِ طرح‌شده در اعلامیه‌ی استقلال را با آرمان‌های روشنِ اکثریت‌سالار و دموکراتیکِ «از آن مردم، توسط مردم» در ذهنیتِ سیاسیِ آمریکایی متحد سازد و تقدیس نماید. لینکلن آگاهانه اعلامیه‌ی استقلال را نسبت به قانون اساسی، که به هر حال در آن برده‌داری روا داشته شده بود و اشاره‌ای هم به برابری نیامده بود، حائز اولویتی اخلاقی می‌دانست. اتحادگرایانِ[1] طرفدار نظامِ بردگی با عصبانیت اعتراض می‌کردند که رییس‌جمهور در این سخن‌رانی قانون اساسی را نادیده گرفته، همچنان که در اعلامیه‌ی رهایی (بردگان) چنین کرده بود. اما جنگ گاه بر سرعتِ دگرگونی‌های اجتماعی می‌افزاید و می‌تواند ارزش‌های مشترک را قدرت بیشتری بخشد. وقتی که رییس دیوان عالی کشور آمریکا در آغاز جنگ، لینکلن را به خاطر ملی‌کردنِ تلگراف با استفاده از فرمان ریاست جمهوری مورد اعتراض قرار داده بود، لینکلن در پاسخ گفته بود که تِینی[2] باید بعد از جنگ فرستاده‌اش را به گفت‌وگو با فرستاده‌ی من گسیل دارد. به هر حال دموکراسی‌ها باید از خود دفاع کنند.

در ربع سوم سده‌ی نوزدهم الگوی ایالت متحد، درواقع صرفِ وجود آن، نشان داد که دموکراسی، به شرطِ وجودِ همین آمیزه‌ی آزادیِ فردی و قدرتِ مردمی، حتا درون کشوری در مقیاسِ قاره‌ای، و بدون شهرهایی وسیع هم امکان‌پذیر است. زمانی که جنگ داخلی درگرفت، اندیشه‌ی محافظه کار از سرتاسر اروپا به سخن درآمد که «به شما گفته بودیم چنین می‌شود»، دموکراسی به آنارشی می‌انجامد ـ مطالعه‌ی کلاسیک‌ها و

---

۱. طرف‌داران اتحاد شمال و جنوب طی جنگ داخلی آمریکا.

2. Taney



آبراهام لینکلن (۱۸۶۵ ـ ۱۸۰۹)، اثر مَتیو برَدی، ۱۸۶۳

انقلاب فرانسه به ایشان چنین آموخته بود. اما پیروزیِ جبهه‌ی شمال، رهاییِ بردگان، قدرتِ اقتصادیِ صنایعِ شمال، میهن‌پرستیِ ارتش‌هایِ مردمی، و سخن‌رانی‌های لینکلن پاسخ آنان را داد. عنوان کتاب کارنگی مطمئناً به آنان یادآوری می‌کرد که یک جامعه‌یِ سرمایه‌داریِ دموکراتیک بر کشاورزِ و «پنبه‌سالاری»[1] مزرعه‌دارانِ بزرگ پیروز شده است.

در همان هنگام که کشتی‌های مهاجران به بندر نیویورک وارد می‌شدند، مجسمه‌ی آزادی به پیشوازشان می‌رفت، و روی آن حک شده بود:

به من بسپار مردمان خسته و بی‌چیزت را،
مردمان تنگِ هم‌کزکرده‌ات را که حسرت آزادبودن دارند
این واماندگان مسکین را که بیرون‌شان ریخته‌ای،
این آوارگان را، این توفان‌زدگان را به سوی من روانه کن.
من فانوس ام را تا کنار درب زرین فراز می‌آورم.

حق با کارنگی بود. زمانی که او به «سرزمینِ انسان‌هایِ آزاد» مهاجرت می‌کرد و البته پدرش به عنوانِ یک آشوبگر چارتیست که خواهان «هر مرد، یک رأی»، پارلمان یک‌ساله، و رأی مخفی بود در زندان‌های اسکاتلند به سر می‌برد، سرزمینِ مادری‌اش همچنان او را از رأی‌دادن بازمی‌داشت. ایالات متحد تجسم اصل دموکراسی بود، همان‌طور که در قسمتِ اعظم سده‌ی بیستم روسیه اصولِ سوسیالیسمِ کمونیستی را تجسم می‌بخشید. شگفت آن‌که حتا تدریسِ تاریخِ آمریکا در هردو امپراتوریِ قرن نوزدهمیِ هابسبورگ[2] و رومانوف[3] ممنوع بود.

---

1. Cottonocracy

۲. به پاورقی صفحه‌ی ۵۶ مراجعه شود.
۳. خاندان رومانوف دومین و آخرین سلسله‌ی امپراتوران روسیه بود که از ۱۶۱۳ تا

حقایق خانگی

در آن زمان هیچ‌کس نمی‌توانست به طور معقول نظامِ حکومتِ پارلمانیِ بریتانیا را دموکراتیک توصیف کند. در بریتانیا، کیشِ اشراف‌زادگان حاکم بود، نه کیشِ آدم عادی. کارنگی، رابرت برنز[1] را می‌شناخت:

آن احمق متکّبر را می‌بینیم که نام‌اش لرد است
متفرعنانه گام برمی‌دارد و خیره نگاه می‌کند،
گرچه صدها کس کلام‌اش را می‌پرستند،
ابلهی بیش نیست،
تاج‌اش می‌درخشد،
مرد آزاداندیش اما به این همه می‌خندد.

اما هجو و ناسزاگویی به دموکراسی، رشد و گسترشِ حق رأی در بریتانیا را کند نکرد، مگر به شیوه‌ای آگاهانه و شکوه‌مند. به رغم شورشِ قدرت‌مند مردمی، قانون اصلاحیِ سال ۱۸۳۲ هیچ نشانی از دموکراسی با خود نداشت: فقط قانونِ کهنِ حق رأیِ مبتنی بر مالکیت را بر شالوده‌ای یکنواخت و معقول‌تر استوار می‌کرد، و به این ترتیب، تنها شمار رأی‌دهندگان را از حدود ۴۳۵۰۰۰ نفر به حدود ۶۵۲۰۰۰ نفر افزایش می‌داد. هگل قانون اساسی بریتانیا پس از ۱۸۳۲ را «بیشترین پیش‌رفتِ اصلِ آزادی در تاریخ جهان» خواند. قانون اصلاحی ۱۸۶۷ پاسخی بود به شورش طبقه‌ی کارگر، و پیامدهایی بسیار شگرف‌تر از قانون ۱۸۳۲

← ۱۷۱۶ بر این سرزمین فرمان‌روایی داشت؛ از ۱۷۶۱ تا ۱۹۱۷ خاندانی از سلسله‌ی اولدنبورگ که تبارش به رومانوف‌ها می‌رسید بر روسیه حکم راند؛ این سلسله هم با نام رومانوف شناخته می‌شود.

۱. Robert Burns (۱۷۹۶-۱۷۵۹) شاعر برجسته‌ی اسکاتلندی.

دربرداشت، اما شرایط جدید مالکیت و اجاره تنها به‌کارگرانِ ماهر حق رأی می‌داد. در سال ۱۸۶۹ حدود یک سومِ مردانِ بالغ مشمول حق رأی می‌شدند، که قانون ۱۸۸۴ آن را در حدود چهل‌درصد افزایش داد. نه گلَدستون[۱] اخلاق‌گرا و تدریج‌باور[۲] و نه دیزرایلی[۳] رَوادار و فرصت‌طلب، هیچ‌یک به حق رأی کاملاً دموکراتیک باور نداشتند. اما اگر قانون اصلاحی ۱۸۶۷ کاملاً دموکراتیک نبود، در عوض چنان شمار زیادی از رأی‌دهندگان را پدید آورد که نظامِ حزبی ناگزیر شد به بیرون از منطقه‌ی وِست مینستر گسترش یابد و برای نخستین‌بار تا آن زمان در سرتاسر کشور سازمان و تشکل پیدا کند. رهبران احزاب هم باید در کل کشور ظاهر می‌شدند و هم باید طی دیدارهایی فراوان، لحنِ بی‌ادبانه‌ی آدم‌های صاحب‌نفوذ از مناطق مختلفی چون بیرمنگام، شفیلد، منچستر، و شهرهای صنعتی شمال را تحمل می‌کردند. حق رأی همگانی برای زنان، تنها با گذر از مراحلی ناآرام و پردلهره و پس از مباحثاتِ تند و مبارزاتِ زنانِ خواهانِ حق رأی به صورتِ نافرمانیِ مدنی، در نهایت با تصویبِ «قوانینِ نمایندگیِ مردم»[4] در سال‌های ۱۹۱۸ و ۱۹۲۸ به دست آمد. شاید دلیلِ چندان خوشایندی به نظر نرسد اما این وضعیت‌هایِ اضطراریِ زمانِ جنگ بود که دیدگاه پارلمان را در این زمینه تغییر داد. در

---

۱. William Gladstone (۱۸۹۸-۱۸۰۹) دولت‌مرد بریتانیایی وابسته به حزب لیبرال که به نخست‌وزیری این کشور هم رسید؛ رقابت شدید او و دیزرایلی مشهور بود.

۲. باور به این مطلب که تغییرات اجتماعی و سیاسی باید به تدریج و با گذر از مراحل صورت پذیرند، نه از راه انقلاب و رادیکالیته‌ی سیاسی. تدریج باوری یا مرحله‌باوری رکن اساسی محافظه‌کاری و اصلاح‌طلبی است.

۳. Benjamin Disraeli (۱۸۸۱-۱۸۰۴) دولت‌مرد محافظه‌کار بریتانیایی؛ وی روی‌هم‌رفته سه دهه در دولت انگلستان خدمت کرد که دوبار آن به عنوان نخست‌وزیر بود.

4. Representation of the People Acts

اتحادیه‌ی کارگریِ در حالِ رشد و جنبش‌های کارگری رویه‌های دموکراتیک معمول بود، اما در پارلمان یا در انتخاباتِ پارلمانی چنین نبود.

در حزبِ لیبرالِ بریتانیا بحثی درگرفت دراین باره که آیا قانون اساسی باید دموکراتیک‌تر باشد یا نه ـ چنان‌که مثلاً لوید جُرج[1] در دهه‌ی ۱۹۰۰ از این استدلال دفاع می‌کرد، اما رهبر حزب، آسکویت[2] معتقد بود قانون اساسی به اندازه‌ی کافی دموکراتیک هست. آیا مطبوعاتِ آزاد، آزاديِ بیان، و رواداريِ مجریانِ محلی نسبت به گردهمایی‌های مردمی وجود نداشت؟ به هر حال، «برنامه‌ی حزبی» سریع‌تر از حق رأی رشد می‌کرد.

رهبرانِ محافظه‌کار، بسیاری از استدلال‌های قدیمی‌شان درباره‌ی خطرات دموکراسی را تکرار می‌کردند، اما به تدریج عنان از واجدانِ شرایط برداشته می‌شد و خیلِ رأی‌دهندگان در برابر آن واژه‌ی منحوس ـ دموکراسی ـ رها می‌شدند، و این از جمله خطراتِ دموکراسیِ «لگام‌گسیخته»، «ناآگاه»، «افراطی»، یا «نافرهیخته» به شمار می‌آمد. چهره‌ای چون جوزف چمبرلین،[3] مانند دیزرایلی، اطمینان بالایی داشت که مردم را می‌توان «اداره» کرد. شالوده‌ی قدرتِ جوزف چمبرلین بر

---

۱. Lloyd Geogre (۱۸۶۳-۱۹۴۵) دولت‌مرد بریتانیایی که اولین نخست‌وزیر اهل ولز به شمار می‌آید.

۲. Herbert Henry Asquith (۱۸۵۲-۱۹۲۸) از ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۶ نخست‌وزیر بریتانیا بود.

۳. Joseph Chamberlain (۱۸۳۶-۱۹۱۴) تاجر و سیاست‌مدار بانفوذ بریتانیایی که در آغاز فعالیت‌اش عضوی رادیکال از حزب لیبرال محسوب می‌شد، اما در ادامه به اتحادگرایان و حزب محافظه‌کار پیوست. به رغم این‌که هیچ‌گاه نخست‌وزیر نشد اما تأثیرگذارترین سیاست‌مدار بریتانیایی اواخر سده‌ی نوزدهم به شمار می‌آمد.



THE TWO AUGURS

آقای پانچ، گلدستون و دیزرایلی را همچون اشراف رمی تصویر کرده که از پیش‌بینیِ آینده‌ی سیاست نگران اند.

«نشست‌های بیرمنگام» (اصطلاحی که از سیاست ایالات متحد وارد شده است) استوار بود، اما او به خاطر لایحه‌ی ۱۸۸۶ گلدستون درباره‌ی خودگردانیِ ایرلند که منجر به تضعیفِ دولت، و هم‌پیمانیِ پیروانِ او، نظیرِ اتحادیه‌های کارگری، با محافظه‌کاران می‌شد، از حزب لیبرال گسسته بود. وی رأی‌دهندگانِ جدید را با عناوینِ پُرطمطراقی چون شاه و میهن، میهن‌پرستیِ شاهانه، تجارتِ آزاد، یا درواقع ترجیحاتِ امپراتوری در زمینه‌ی تعرفه‌ها ــ که هر یک «غذای ارزان برای توده‌ها» را تضمین می‌کرد ــ اداره و هدایت می‌نمود.

«دموکراسی» اصطلاحی نبود که با آن بتوان حکومتِ انگلستان را مشخص کرد. نظامِ سیاسیِ بریتانیا را حتا در کتاب‌های عالمانه هم با عنوان دموکراتیک توصیف نمی‌کردند. نخستین‌بار در مطبوعات بود که آن را «دموکراتیک» خواندند، همچنین اغلب در پارلمان در اواسطِ سال ۱۹۱۶ وقتی لطماتِ سهمگینِ جنگِ سُم[1] نیاز به توجیهِ این نکته می‌یافت که «آن‌چه ما برای‌اش می‌جنگیم» بزرگ‌تر از «شاه و میهن» است، دموکراسی همچون عاملِ وحدت یا شعاری که بیشتر برای کارگرانِ کارخانه‌ها و جوخه‌های سربازان، به‌ویژه سربازانِ حاضر در کمربندِ سلتی[2] جذابیت داشت، به‌کار می‌رفت. و زمانی که وودرو ویلسون،[3] ایالات متحد را وارد جنگ کرد، جنگِ جهانیِ نخست رسماً تبدیل

---

۱. جنگ سُم (Somme) که در تابستان و پاییز ۱۹۱۶ اتفاق افتاد، با بیش از یک میلیون مجروح یکی از سهمگین‌ترین نبردهای جنگ جهانی اول به شمار می‌آید. طی این نبرد نیروهای متفقین تلاش کردند تا خطوط جبهه‌ی آلمانی‌ها را در شمال و جنوب رودخانه‌ی سُم واقع در شمال فرانسه بشکنند.

۲. «کمربند سلتی» (Celtic Fringe) در این‌جا به نواحی شمال و شمال غربی فرانسه، که کانون اصلی نبرد بود، اشاره دارد.

۳. Woodrow Wilson (۱۸۵۶-۱۹۲۴) بیست و هشتمین رئیس‌جمهور آمریکا.

به «جنگ برای نجاتِ دموکراسی» شد ــ گرچه کنگره بعدها هرگونه گرایش به بُعدِ بین‌المللیِ دموکراسی را از دست داد، و درخواستِ ویلسون برای ورود به جامعه‌ی ملل را، که او همه‌ی امید و واپسین نیروهای‌اش را بدان معطوف داشته بود، رد کرد. رهبرانِ حزبِ کارگرِ پس از جنگ که مایل بودند فاصله‌ی خود با کمونیسمِ شوروی را افزایش دهند، به‌کسب قدرت به خاطرِ «مردم» و استفاده از نظامِ پارلمانیِ موجود بیش از تغییرِ آن از راه‌های دموکراتیک و کمتر سوسیالیستی علاقه نشان دادند. با این‌حال، در جنبشِ کارگری تنش وجود داشت. در آن زمان «سوسیالیسمِ محلی» قدرت‌مند بود، و همچون اتحادیه‌های کارگری و انجمن‌های تعاونی، در شیوه‌ی اتخاذِ تصمیمات و در اهدافِ مساوات‌طلبانه‌اش دموکراتیک عمل می‌کرد. در کل، دو نظریه درباره‌ی سوسیالیسمِ دموکراتیک وجود داشت: یکی آن‌که سوسیالیسمِ دموکراتیک باید گروه‌های کوچکِ نیمه‌خودگردان، اتحادیه‌های محلی، و حکومتِ محلی را از اعماقِ جامعه تقویت و ترویج کند، و دیگر آن‌که باید قدرتِ مرکزیِ وایت‌هال[1] در ناحیه‌ی وست مینستر را برای استفاده‌ی مردم به دست آورد ــ که این نظریه‌ی فابیَن‌ها،[2] وب‌ها،[3] و جنبشِ کارگریِ جدید است (البته با تصویری متفاوت از «مردم»).

کتاب مشهور والتر بَجِت، ***قانون اساسی انگلستان*** (۱۸۶۷) به عنوان اثری

---

۱. وایت‌هال نام خیابانی است در منطقه‌ی وست مینستر لندن که ادارات دولتی زیادی در آن قرار دارد و به همین سبب در ادبیات سیاسی استعاره از دولت انگلیس است؛ اما خود اصطلاح وست مینستر اگر به تنهایی بیاید به پارلمان این کشور اشاره دارد.

۲. Fabian Society: جنبش سوسیالیست انگلیسی که هدف‌اش پیشبرد آرمان سوسیالیستی از راه اصلاحات تدریجی به جای انقلاب بود.

۳. منظور، بئاتریس و سیدنی وب، زوج اصلاح‌طلب، اقتصاددان و سوسیالیست انگلیسی است.

واقع‌گرایانه و روشن‌گر که در قالبِ گونه‌ای جدید از رئالیسم نوشته شده بود، خوانده می‌شد ــ درست مثلِ تابلوی *ناهار در چمنزار* مانه[۱] در مقایسه با نقاشی‌های هنرستانی؛ این رئالیسمِ مثلاً آن‌جا نمود می‌یافت که بَجِت در فصلی پیرامونِ پادشاهی، می‌نوشت: «خوب است علت‌جویی کنیم که چگونه کنش‌های بیوه‌ای بازنشسته و جوانی بیکار چنین اهمیتی می‌یابند». اما مسأله تنها رئالیسمِ کتاب نبود. این کتاب در حکمِ شرکت در بحث‌های مربوط به لایحه‌ی اصلاحاتِ ۱۸۶۷ بود. او لیبرالی بود که درباره‌ی خطراتِ دموکراسی هشدار می‌داد، اما همچنین شیوه‌های گوناگونی را جهتِ پیش‌گیری از این خطرات توصیه می‌کرد: «فوایدِ ملکه، در مقامِ والای‌اش، بی‌شمار است» ــ و این عیناً نخستین جمله‌ی آن فصل است. در پیشگفتار چاپ دوم کتاب به سال ۱۸۷۲ او روشن و آشکار سخن می‌گوید، مبادا مردم معناهای نهفته و مجازی نوشته‌اش را درنیافته باشند:

> **به زبانی ساده، آن‌چه من از آن می‌ترسم این است که هر دو حزب سیاسی ما از کارگران اعلام حمایت کنند؛ که هردوی آن‌ها قول دهند تا تنها اگر کارگران بگویند چه می‌خواهند، همان کاری را بکنند که آنان دوست دارند... به نظر من، برای مشتی مردمان تنگدست بی‌خبر، چیزی گمراه‌کننده‌تر یا بدتر از این نیست که آن دو مجموعه‌ی آدم‌های فرهیخته و ثروتمند [یعنی احزاب] دائماً خواهان گردن نهادن به تصمیم مردم، و رقابت برای تصدی منصبِ اجراییِ آن تصمیمات باشند. اگر این شیوه ادامه یابد، *صدای مردم*[۲] تبدیل به *صدای شیطان*[۳] خواهد شد.**

---

۱. Edouard Manet (۱۸۳۲ـ۱۸۸۳) نقاش امپرسیونیست فرانسوی.

2. Vox Populi

3. Vox diaboli

بَجِت چنین ادامه داد که بزرگ‌ترین ترس‌اش، «ائتلافِ سیاسیِ دایمیِ طبقاتِ پایین [است]... که بسیاری از آنان اکنون از حق رأی برخوردار اند... چیرگیِ جهل بر آموزش، و اولویتِ تعدّد بر آگاهی». این‌که چرا ترس‌های او، حتا با وجود رشدِ جنبشِ اتحادیه‌ی کارگری و حزبِ کارگر، عملاً مبالغه‌آمیز از آب درآمد داستان دیگری است. اما درون‌مایه‌ی اصلی نوشته‌ی او ممکن است این باشد که بزرگانِ هر دو حزبِ توری و لیبرال باید بیاموزند تا مثلِ پاتریسین‌های رُمی ــ که بَجِت با تمسخرِ بخشِ پایانیِ جمله‌ی *صدای مردم صدای خدا است*،[1] ترس‌های آنان را بازمی‌تاباند ــ همچون عوام‌فریبان عمل کنند. وقتی گلدستون از انزوا بیرون آمد (در آن زمان برای بارِ دوم) تا مداخله‌ی بریتانیا را علیه جنایات ترکیه[2] در میانِ ارامنه خواستار شود، در جریانِ مبارزه‌ی مشهورِ میدلوتیَن،[3] *از پشت قطارهای راه آهن* با مردم سخن گفت، و افزون بر آن، در حوزه‌های انتخاباتیِ اعضای دیگرِ حزب هم سخنرانی کرد، و ترسی فوری آفرید مبنی بر این‌که سیاست بریتانیا در حال آمریکایی‌شدن است.

پوپولیسم

حق رأی همگانی در ایالات متحد (البته به استثنای زنان و سیاهان) شیوه‌ای را در سیاست گستراند که اگر کاملاً تازه نبود، دست‌کم از منشِ

---

1. Vox populi, vox dei

۲. منظور نویسنده، امپراتوری عثمانی است.

۳. مبارزه‌ی میدلوتین (Midlothian Campaign) مجموعه‌ای از سخن‌رانی‌های مردمی ویلیام گلدستون در زمینه‌ی سیاست خارجی انگلستان بود که طی آن، وی جنایات ترک‌ها، سکوت دولت بنجامین دیزرایلی در برابر این فجایع، و حمایت اقتصادی انگلستان از امپراتوری عثمانی را محکوم کرد. میدلوتین نام حوزه‌ی انتخاباتی‌ای در اسکاتلند بود که گلدستون در انتخابات سراسری سال ۱۸۸۰ از آن برخاسته بود.

بحثِ منطقیِ سنجیده، که گویی در پیِ متقاعدساختنِ طرفِ مقابل بود و شیوه‌ی رایجِ «ادبیاتِ شهروندی» جمهوری اولیه یا مباحثاتِ پیرامونِ بردگی و جدایی ایالاتِ جنوبی به شمار می‌آمد، و همچنین از شیوه‌ی مباحثاتِ پارلمانی در بریتانیای کبیر، گسست. آن شیوه‌ی کهن‌تر، برای گروه‌های سیاسی کوچک‌تری که اغلب به واسطه‌ی دوستی، یا حتا روابطِ خانوادگی، یا دست‌کم آشنایی‌های اجتماعی و سنت‌های مشترک رفتاری گرد هم می‌آمدند، مناسب بود. اما برای سخن گفتن در نشستی جمعی یا درخواستِ حق رأی همگانی، به قدرتِ درک و برانگیختنِ احساساتِ عمومی نیاز بود. بزرگ‌ترین هنر، روشن سخن‌گفتن به منظور همراه‌کردن زبان ساده با عقل سلیم و خرد بود، چنان که لینکلن سخن می‌گفت ــ و البته در آن زمان به دلیلِ زبانِ خودمانی و ناموقّرِ واپسین و مشهورترین سخن‌رانی‌های‌اش به شدت مورد انتقاد قرار می‌گرفت. اما زشت‌ترین فن را می‌شد «عوام‌فریبی» خواند، و چنین هم بود.

پوپولیسم معناهای بسیاری دارد، اما من آن را شیوه‌ای در سیاست و سخن‌وری می‌دانم که به دنبالِ تحریکِ اکثریت، یا دست‌کم آن‌چه که رهبران جامعه با شور و حرارت اکثریت می‌پندارند، است (مانند «اکثریت اخلاقیِ» امروز که آشکارا اقلیت است)، یعنی کسانی که خودشان را بیرونِ جامعه‌ی سیاسی، و مطرود و منفورِ نخبگانِ فرهیخته می‌پندارند، یا به راستی چنین بوده و هستند. اگر مباحثاتِ متمدّنانه‌ی اقشارِ بالای جامعه در دادگاه‌ها و مجالسِ انتخابی شکل گرفته بود، مهارت‌های سخن‌ورانِ پوپولیست اغلب در، یا بر اساس الگوی، منابرِ کشیشانِ مبلغ و جلساتِ مذهبی پرورش یافته بود. امروزه ما می‌توانیم به راحتی تأثیرِ منابر کشیشان را، دست‌کم در بریتانیا، فراموش کنیم. کشیشانِ انقلابِ آمریکا به مردمانِ بیشتری دست‌رسی داشتند و شاید گفتارهای‌شان حداقل به اندازه‌ی

مباحثاتِ انجمن‌های شهری یا گفت‌وگوهای میانِ گروهی اندک در مجالسِ قانون‌گذاری پرنفوذ بود. در انگلستان، نخستین گردهمایی‌های گروهیِ مردمِ عادی در قالبِ جلساتِ مذهبی وِزلیانی[1] برپا شد. با این‌حال پیش از آن در اسکاتلند، پیمان‌گذاران در کشتزارها یا دامنه‌ی تپه‌ها جلسات مشابهی را برپا می‌داشتند، اما سرکوب می‌شدند؛ بنابراین، گردهمایی‌های مردمی تا دو سده‌ی بعد یعنی زمانی که چارتیست‌ها و سپس جنبشِ کارگر نشست‌هایی آشوب‌گرانه در ساختمان‌های عمومی یا میدان‌های شهر برگزار کردند، به تأخیر افتاد.

در ایالات متحد، آن‌چه ما امروزه «پوپولیسم» یا «دموکراسی پوپولیستی» می‌خوانیم، شکلِ منافعِ روستایی در تقابل با شهرها را به خود گرفت. زیرا در روستاها بود که بیشتر «مردمِ معمولیِ» جفرسون و جکسون حضور داشتند. اکثریتِ آمریکایی‌ها تا دهه‌ی ۱۹۳۰ در شهرهای با جمعیت بالای ۳۰۰۰ نفر زندگی نمی‌کردند. مورخی به نامِ ریچارد هوفستاتر دریافت که منشِ ویژه‌ی پوپولیسمِ آمریکایی «تا اندازه‌ی زیادی از سنتِ آمریکاییِ رادیکالیسمِ تجاری[2] ناشی می‌شود.» در جاهای دیگر، نظیرِ روسیه‌ی تزاری و حتا امروزه در آمریکای جنوبی و هند، پوپولیسم در نتیجه‌ی وضعیتِ دهقانانی که به زمین همچون بخشی از املاکِ پهناورِ

---

۱. وزلیانیسم (Wesleyanism) یا متودیسم (Methodism) از فرقه‌های مسیحیت پروتستان است که ریشه‌ی آن به درس‌های تبلیغی جان وِزلی در بریتانیای سده‌ی هجدهم می‌رسد. وزلیانی‌ها به اراده‌ی آزادِ انسان که از طریقِ فیضِ پیشینیِ خداوند (یعنی آن فیضِ ربّانی‌ای که بر تصمیم و عملِ انسانی مقدم است) عمل می‌کند، باور دارند و معتقد اند این فیض، گزینش میان خیر و شر را ممکن، و انسان‌ها را مسئولِ رستگاری یا تباهیِ خویش ساخته است. این چنین، مسیح نجات و رستگاریِ همه‌ی انسان‌ها را پیشاپیش تضمین کرده، اما برای رستگارشدن، عملِ آزادِ اراده ضروری است.

2. entrepreneurial radicalism

اشراف یا بزرگانِ محلی وابسته بودند، به وجود آمد. اما کشاورزان آمریکایی، هراندازه هم که زمین‌شان کوچک بود و هرقدر هم که فقیر بودند، مالکانی مطلق و فردگرایانی سرسخت به شمار می‌آمدند؛ ولی بازهم ممکن بود که به واسطه‌ی حسِ نارضایتیِ عمومی تحریک به کنش دسته‌جمعی شوند. دشمنانِ مشترک، همواره «دولت» (امروزه «میلیشیاهای شهری» از دولت بیزارند)، بانک‌داران، شرکت‌های راه‌آهن، و نظامِ سرمایه‌داری بودند ــ و تقریباً بیشتر وقت‌ها کلیسای کاتولیک، یهودیان، و سیاهان مشترکاً به خاطرِ شمارِ تأسف‌آورِ کشاورزانِ تهی‌دست مقصّر شناخته می‌شدند (آن‌چه هوفستاتر در عنوان کتاب‌اش **شیوه‌ی پارانویایی در سیاست آمریکا** خواند). اما اگر آنان احساس می‌کردند که موردِ ستم واقع شده‌اند، به این علت بود که اغلب زیر ستم بودند. راه‌حل‌های همگانی‌ای که انتخاب می‌کردند بیشتر وقت‌ها به نحو ابلهانه‌ای ساده‌لوحانه، و برای درمانِ رنج‌های‌شان نامناسب بود. ویلیام جِنینگز برایان[1]، سخن‌رانِ پوپولیست، مجمعِ حزب دموکرات در سال ۱۸۹۶ را با سخن‌رانیِ «صلیب طلا»، که در آن تقاضا کرده بود تا نقره نیز به عنوان پول رایج ملی در کنار «طلای شکنجه‌گر»[2] احیا شود، یکسر از آنِ خود کرد. او که به عنوان نامزد دموکرات‌ها برای ریاست جمهوری تأیید شده بود و حمایت حزب مردم را نیز پشت‌سر خود داشت، رأی شگفت‌انگیزِ ۶۵۰۲۹۲۵ را در برابر مک کینلی[3] با ۷۱۰۴۷۷۹ رأی

---

1. William Jennings Bryan

۲. یا چنان‌که از عنوان سخن‌رانی ــ «صلیب طلا» ــ پیدا است: «طلای مصلوب‌گر»؛ منظور برایان طلا به عنوان واحد پول رایج بود که گویی اقشار پایین و تهی‌دست جامعه را به صلیب می‌کشید.

۳. ویلیام مک کینلی (William Mckinley) (۱۸۴۳-۱۹۰۱) بیست‌وپنجمین رئیس‌جمهور آمریکا بود.

به دست آورد. بزرگ‌ترین پیروزیِ پوپولیسم به عنوان جنبشی ملی، قانونِ منعِ تولید و فروش و مصرف مشروبات الکلی، یعنی هجدهمین اصلاحیه‌ی قانون اساسی در سال ۱۹۱۹، بود. اما امروزه برخی از اهداف و ترفندهای «اکثریتِ اخلاقی» این‌گونه اند. برای مردمِ معمولی نمی‌توان درباره‌ی حقیقتِ راستینِ انجیل استدلال کرد، و متأسّفانه این فریادهای آنان است که به‌گوش رؤسای جمهور می‌رسد.

هوفستاتر در سال ۱۸۹۳ از رساله‌نویسی در آیووا نقل‌قول آورد که تقریباً در همان‌وقت‌ها نوشته بود:

> **هرگاه در ملتی پرجمعیت، فعالیت‌های کشاورزی اهمیت ثانوی بیابد و همچون ابزاری برای کسب ثروت به‌کار برده شود، می‌توان با اطمینان نوشت مشاغلی که بر فراز آن سربرآورده‌اند تحت‌تأثیر انگیزه‌های** مصنوعیِ غیرطبیعی و ناعادلانه **عمل می‌کنند.**

تقریباً بار دیگر می‌توان روسو را به یاد آورد: امرِ مصنوعی، امرِ طبیعی را تهدید می‌کند، و این رخدادی است که در جریانِ ستیزِ دائمیِ میانِ ارزش‌های روستا و طبیعت از سویی، و ارزش‌های شهر، و آموزشِ اجباری و مصنوعی از سوی دیگر به وقوع می‌پیوندد. اما بی‌شک روایتِ دیگری هم وجود دارد: این‌که روستا جای‌گاهِ «خرافاتِ دهاتی» (چنان‌که ماکیاولی در اروپا و هنری مِنکِن در آمریکا بر این باور بودند)، و حوزه‌ی سربازگیریِ ارتش‌های ارتجاعی‌ای است که نسبت به ارزش‌های بهانه‌جویانه‌ی شهروندانِ آزاد، دشمن یا بی‌تفاوت اند. شاید ترسِ شیلر از شنیدنِ برپاییِ کارخانه‌ای در سوابیا[1] ــ این هراسی که آغازگرِ جنبش

1. Swabia

رُمانتیک بود ـ را باید به سخره گرفت؛ و نباید از یاد برد که «کارخانه‌های سیاهِ شیطانی» بلِیک،[1] که به راستی هم سیاه بودند، با افزایشِ فراگیر و گسترده‌ی استانداردِ زندگی در کشورهای صنعتی رابطه داشتند، و این یک به نوبه‌ی خود با دموکراسیِ کارا در ارتباط بود.

دموکراسی سرمایه‌دارانه و لیبرالیسم

در سال ۱۸۸۶، زمانی که آن شعر بر مجسمه‌ی تازه برپاشده‌ی آزادی نقش بست، انگاره‌ی ایالات متحد از هویتِ دموکراتیکِ خود در حالِ تصویرشدنِ مجدّد بود. برخی مانند هوراس گریلی،[2] سردبیر روزنامه، همچنان مردانِ جوان را به مهاجرتِ به غرب تشویق می‌کردند، اما کارکردن روی زمین دیگر داشت جذابیت‌اش را هم برای مهاجران و هم برای بومیان از دست می‌داد. ـ مگر وسوسه‌ی «سریع پول‌دار شویدِ» جویندگان طلا که آنان را همچنان روانه‌ی غرب می‌کرد، و یا شعارِ «یا کالیفرنیا یا فقر!» که بر روی واگن‌ها نوشته شده بود، و پس از آن آمده بود: «مُفلس». ***از کلبه‌ی چوبی تا کاخ سفید*** عنوان کتاب مشهوری بود که یک گونه‌ی ادبیاتِ مردمی را به نام خود نام‌گذاری کرد، اما نمونه‌های بعدی این ژانر ظاهراً باید به «از خانه‌ی کرایه‌ای تا اتاقِ هیأت رئیسه» تبدیل می‌شدند. تصویرِ ایدئالِ جمهوری‌خواهانِ اولیه از کشاورزِ خرده‌مالک این بود که در برابرِ فضایلِ سرمایه‌داریِ شهری تسلیم شود و به توده‌های شهری علاقه‌مند باشد، یا از آن‌ها بترسد. پاری از آن‌چه تبدیل به «شورشِ پوپولیستی» (ناموفق) در سیاست آمریکا شد، به واسطه‌ی فقر

---

۱. William Blake (۱۷۵۷-۱۸۲۷) شاعر و نقاش رمانتیک انگلیسی.

2. Horace Greeley

و همچنین فقدانِ ارج و احترام اجتماعی، بحران بزرگ کشاورزی، و بدهکاری فزاینده به بانک‌ها پدید آمد. سرمایه‌داری شهری باید مشروعیتی دموکراتیک می‌یافت.

این مشروعیت در دو عرصه‌ی ادبیاتِ مردمی و نظریه‌ی اجتماعی به دست آمد. درست در زمان «بارون‌های دزد»، یعنی نسلی از غول‌های راه‌آهن و فولاد و بانک‌دارانِ بزرگ که بعد از جنگِ داخلی سربرآوردند (مشهور بود که پیرپونت مورگان[۱] به پرزیدنت کلیولند[۲] گفته: «میان دوستان، قانون اساسی چه معنایی دارد؟» ـ امروزه تاجرانِ نفت و صاحبانِ معادن محتاط‌تر اند)، ادبیاتی مردمی با نام «رمان‌های موفقیت» ظاهر شد. شاید مشهورترینِ آن‌ها رمانِ ***از ژنده‌پوشی تا ثروت*** اثر هوراشیو آلجِر بود. به این ترتیب، شعارِ سرمایه داریِ دموکراتیک این شد که «برای همه در اوج جا هست». آلجر کوشید تا این فریب‌کاری را عقلانی جلوه دهد (و اورول، مدت‌ها بعد، این اخلاق جامعه‌ی رقابتی را با گفتن «مشکل همه‌ی رقابت‌ها این است که کسی باید برنده شود»، ریشخند کرد). در رمانِ ***بختِ لوک لارکین***، لوک یتیمِ تهی‌دستی است آواره‌ی خیابان‌ها. اما او در برابر پیوستن به اوباشِ خیابانی، به سردستگیِ میکی مَگوایر، مردانه مقاومت می‌کند، و با عقل و درستی، هر سکه‌ی ده سنتی‌ای را که با مراقبت از اسب‌های اعیان و پادویی به دست آورده در بانک پس‌انداز می‌کند. آلجر به ما می‌گوید که میکی مگوایر «یک دموکرات در بدترین معنای آن» بود، او «رأی‌دهندگانِ محترم را در روزِ

---

۱. John Pierpont morgan (۱۸۳۷-۱۹۱۳) سرمایه‌دار، بانک‌دار و مجموعه‌دار آمریکایی.

۲. Stephen Grover Cleveland (۱۸۳۷-۱۹۰۸) بیست‌ودومین و بیست‌وچهارمین رئیس‌جمهور ایالات متحد بود.

انتخابات تهدید می‌کرد» (احتمالاً تامانی هال[1] او را اجیر کرده بود)، و کلاً «در رفتارهای‌اش پرخاش‌گر و خشن [بود] و هیچ احترامی به آدم‌های بهتر از خود نمی‌گذاشت». لوک لارکین اما «به بهترین معنای واژه دموکرات بود... کمکی بود به همتایان‌اش»، به قانون احترام می‌گذاشت، سخت و شرافت‌مندانه کار می‌کرد، و در اوقاتِ بیکاری‌اش به یک کتاب‌خانه‌ی آزاد مراجعه می‌کرد تا خود را ترقی دهد. اما دشواریِ آشکاری در میان است. برای همه در اوج جا نیست. با این‌حال، هنگامی‌که لوک به‌طورِ اتفاقی کنارِ رودخانه‌ی شرقی قدم می‌زند، دخترِ یک میلیونر به درون رودخانه می‌افتد و او با به‌خطر انداختن جان خود دختر را نجات می‌دهد. یا در زمان‌های دیگر، لوک‌های دیگر دسته‌ی اسب‌های رمیده را متوقف می‌کنند و جان دخترانِ میلیونرهای دیگر را در کالسکه‌های بی‌راننده نجات می‌دهند. در هر مورد، به قهرمان، شغلی در یک دفترِ حساب‌داری داده می‌شود، او به سرعت ارتقا می‌یابد و گاه با آن دختر ازدواج می‌کند. آلجر فکورانه می‌گوید: «قبول دارم که قدری شانس در این امر دخیل بوده است»، اما در ادامه ادعا می‌کند که شانس دخیل نبود مگر به خاطرِ تواناییِ خودِ لوک، و همچنین او جز از طریقِ توانایی‌اش نمی‌توانست در کارِ پیشنهادشده چنان عالی عمل کند؛ و به این نکته توجه داشته باشیم که او به عنوان پاداش نه یک مشت دلار، بل یک کار درخواست کرد. کارِ سخت، توانایی، و اندکی شانس تبدیل به آن چیزی

۱. تامانی هال (Tammany Hall) نام تشکیلات سیاسی حزب دموکرات بود که از دهه‌ی ۱۷۹۰ تا دهه‌ی ۱۹۶۰ نقشی اساسی در عرصه‌ی سیاسی شهر نیویورک ایفا کرد. این تشکیلات از زمان شهردارشدن فرناندو وود در سال ۱۸۵۴ تا زمان انتخاب‌شدن فیورللو لاگواردیا در سال ۱۹۳۴ معمولاً روند کاندیداتوری، انتخابات، و آرای مردم را تحت کنترل خود داشت. سازمان تامانی اغلب به سیاست پدرخوانده‌وار، مردمی، و توأم با ارتباطات شخصی مشهور است.

شد که در واقع «اصولِ دموکراتیکِ ثروت» خوانده می‌شد. این اصول، دموکراتیک بود زیرا حتا اگر برای همه در اوج جا نبود، دست‌کم ایده‌ی اصلی این بود که هرکسی می‌توانست بدونِ توجه به طبقه‌ی اجتماعی‌اش به اوج برسد. بیشترِ کشیشانِ آن روزگار (و بسیاری نیز امروزه) بر این باور بودند که ثروت پاداشی آسمانی برای توانایيِ انسان است، گرچه ثروت‌مندان وظیفه‌ی عمل به نوع دوستی و خیرات را هم برعهده داشتند ــ که در این زمینه خودشان بهتر از هرکسی می‌توانند قضاوت کنند.

مشروعیتِ نظريِ سرمایه‌داريِ دموکراتیک را می‌توان در فروش و محبوبیت فوق‌العاده‌ی کتابِ ***انسان در برابر دولت*** هربرت اسپنسر،[۱] که در آمریکا حتا بیشتر از کشور خود نویسنده فروش داشت، ملاحظه کرد. جامعه‌شناسيِ اسپنسر آمیزه‌ای محکم از باور به پیشرفتِ گریزناپذیر، «داروینیسم اجتماعی» (ترکیبِ ناهمگونی از قانونِ طبیعت تامس هاکسلی[۲] یا «بقای اصلح»)، **آزادگذاری**[۳] تا بیشترین حد، و نظریه‌ی بازارِ آزاد بود. او استدلال کرد که جامعه **نظام**[۴]ای است که اگر دولت در آن مداخله نکند به تعادلی طبیعی خواهد رسید: هر تلاشی برای اصلاح، تقریباً همواره این تعادل را برهم می‌زند و تنها شَری را جایگزینِ شرِ دیگر می‌کند. اگر جامعه گه‌گاه با «دندان و چنگالِ سرخ»[۵] ظاهر شده، این امر گریزناپذیر بوده است، چرا که پیش‌رفتِ تکاملی، نامناسب‌ها را به نفعِ

---

۱. Herbert Spencer (۱۹۰۳-۱۸۲۰) فیلسوف سیاسی انگلیسی و نظریه‌پرداز برجسته‌ی لیبرال که مفهوم تکامل را دربردارنده‌ی پیشرفت همه‌جانبه‌ی بیولوژیکی، اقتصادی، انسانی و فرهنگی دانست؛ او را از بنیان‌گذاران تکامل‌باوری می‌دانند.

۲. Thomas Huxley (۱۸۹۵-۱۸۲۵) بیولوژیست انگلیسی که به علت دفاع‌اش از نظریه‌ی تکامل داروین مشهور است.

3. Laissez-faire

4. System

۵. کنایه از خون و انقلاب.

مناسب‌ها حذف می‌کند. این آموزه ارتشی کوچک از نویسندگانِ دانشگاهی و مردم‌پسند در اختیار داشت. آدم‌های نوکیسه از این نظریه استقبال کردند، زیرا آنان نه با مالکیت دولتی یا با سوسیالیسم (گرچه بعضی از آن‌ها فراسوی هرگونه دلیلِ منطقی و محلی، از آن وحشت داشتند)، بل با تعدادِ زیادِ قوانینِ کنگره در مورد آب‌راه‌ها، خطوطِ آهن، شرکت‌های خدماتِ همگانی، قانونِ شرکت‌ها، و استفاده از زمین‌های دولتی مشکل داشتند. این قوانین اغلب واکنشی به فشارهای سیاسیِ محلی بودند؛ و تنظیم کنندگان این قوانین، ذهنیت پدرسالارانه‌ی نخبگانِ قدیمیِ ثروت و حکومت را در سر داشتند، البته اینان دیگر ضددموکرات در معنای توکویلی آن یا مسلماً ضدسرمایه‌داری نبودند، بل به مداخله‌ی عملیِ بیش از حد در تجارتِ آزاد، که آن را روشی مسئولانه می‌دانستند، تمایل داشتند. کم‌کم واژه‌ی «لیبرال» نیز بدونِ در نظرگرفتنِ این‌که آیا تمایلاتِ سیاسیِ قانون‌گذاران جمهوری‌خواهانه یا دموکراتیک است، که این امر عمدتاً به منطقه‌ی محلِ سکونت‌شان در کشور بستگی داشت، به آن‌ها چسبانده شد.

دو کاربردِ «لیبرالیسم» در هردو سوی اقیانوس پدیدار شد و برجا ماند. یکی کمابیش با سرمایه‌داریِ *آزادگذار* و اقتصادِ بازارِ هم‌معنا بود. اما دیگری تأکیداتِ سیاسی و فرهنگی بیشتری دربرداشت. آزادیِ فردی باید به حداکثر برسد، اما ممکن است آزادی‌های همگان به وسیله‌ی آزادی‌های لگام‌گسیخته‌ی عده‌ی اندکی محدود شود. بنابراین، ساختارهای نظارتیِ چندی باید تحمیل می‌شد ــ این چنین، قانون‌گذاری ضدِ تراست تبدیل به الگوی اصلی شد. اما آزادی‌های مدنی نیز به حمایتِ ویژه در برابر سوءاستفاده‌های بازار آزاد و همچنین

سوءاستفاده‌های حق رأیِ دموکراتیک نیاز داشت: حکومتِ قانون (قانون اساسی، به ویژه منشور حقوق، و دادگاه‌های فدرال) باید فردگرایی را محدود می‌کرد. جنبشِ پارک‌های ملی که از دهه‌ی ۱۹۰۰ شروع شد، نشان می‌دهد که ارزش‌های فرهنگی‌ای در این شکلِ لیبرالیسم وجود داشت که می‌خواست حتا اداره‌ی معادن، راه‌آهن، و به زودی سودهای نفتی یعنی آن وجهِ دَرنده‌ترِ سرمایه‌داری، را هم در اختیار گیرد ــ در این راه موفقیت‌هایی هم به دست آورد.

پوپولیسم سرمایه‌دارانه

کارنگی در *دموکراسی پیروز*، هم تنش‌های میان این دو گونه‌ی لیبرالیسم، و هم کشاکش میان هر کدام از آن‌ها با فردگرایی را نشان می‌داد. او آموزه‌ی بقای اصلح را چنان واژه به واژه اخذ کرد که در فهم مسأله‌ی انباشتِ سرمایه دچار مشکل شد. انسانِ خودساخته قهرمانِ دموکراسی به شمار می‌آمد، اما او با ثروت‌اش چه باید می‌کرد؟ او نقطه‌ی مقابلِ «پسرِ مردِ ثروت‌مند» بود. پسرِ مردِ ثروت‌مند این ثروت را به دست نیاورده بود. ثروتِ موروثی کاراییِ لازم برای کسبِ ثروتِ زیاد و بهره‌وری از تملکِ آن را نابود می‌کند. کارنگی گفته بود: «لعنت بر مردی که ثروت‌مند بمیرد». تکامل نیازمندِ آن است که میلیونر ثروت خود را اهدا کند. البته تکامل نیازمند این هم بود که میلیونر به مدیران‌اش اجازه دهد تا مردانِ مسلحِ پینکرتون[1] را با بارِ قایق به سرکوبِ خونینِ یک اعتصابِ کارگریِ قاطع و

۱. اداره‌ی ملیِ کارآگاهیِ پینکرتون، آژانسی خصوصی بود که به عنوان گارد امنیتی و اداره‌ی پلیس عمل می‌کرد؛ این مؤسسه توسط آلن پینکرتون در سال ۱۸۵۰ تأسیس شد. در جریان شورش‌های کارگری اواخر سده‌ی نوزدهم، سرمایه‌داران مأموران پینکرتون را ←

خطرناک در کارخانه‌ی ذوب آهنِ بِتلهِم[1] گسیل دارند. اما شالوده‌ای که کارنگی برای صلحِ جهانی طرح کرد، اصیل و مستدل بود. کارنگی همچون همه‌ی لیبرال‌ها تا پیش از ۱۹۱۴، باور داشت که اقتصادِ نوینِ جهانی و کاهشِ موانعِ گمرکی، از بین‌رفتنِ جنگ و ظهورِ صلح در میان کشورهای سرمایه‌داری را تضمین می‌کند.

اما این مشکل که چگونه باید پول را، بدون جلوگیری از فراشدِ تکامل، در داخل خرج کرد، همچنان باقی ماند. هربرت اسپنسر در میهمانیِ بزرگی که توسط تنی چند از مشاورانِ مالیِ نیویورکی به افتخار او برگزار شده بود، درباره‌ی گناهِ ابلهانه‌ی انداختنِ حتا یک سکه‌ی ده سنتی در ظرفِ گدا سخن‌رانی کرد. او افزود، شگفت آن‌جا است که گدا همان ده سنتی را هم نه صَرفِ جست‌وجوی کار، بل صرفِ خرید آبجو و تنباکو می‌کند. کمک به‌گدا تأثیری ندارد مگر تداوم بخشیدن به‌وجودِ کسانی که با پیش‌رفت ناسازگار اند. پس چگونه باید بدون پول‌دادن به مردم به آنان یاری رساند تا به خودشان کمک کنند؟ پاسخ این پرسش ناگهان، به همان اندازه که مدت‌ها بر میل روشن بود، در برابرِ دیدگانِ کارنگی آشکار گشت ــ آموزش، یا به بیانی خواناتر با اندیشه‌ی کارنگی، کتاب‌خانه‌ی عمومیِ آزاد. و خود او این کتاب‌خانه‌ها را نه‌تنها در آمریکا بل در سرزمین مادری‌اش اسکاتلند نیز گسترش داد (ضمن آنکه بسیاری از شهرهای کوچکِ خودگردان را هم ویران ساخت، زیرا تنها شرط او برای اهدای یک ساختمان، پرکردن آن با کتاب بود و کوچک‌ترین الگوهای پیشنهادی

← استخدام می‌کردند تا در میان اتحادیه‌های کارگری نفوذ کنند و اعتصاب‌کنندگان و اعضای مشکوک اتحادیه‌ها را شناسایی و دستگیر کنند.

1. Bethlehem Steel Works

هم اغلب بسیار بزرگ بودند [به این ترتیب، تعداد زیادی از ساختمان‌های بزرگِ شهرک‌ها ویران شدند تا به اندازه‌ی موردنظرِ کارنگی تغییر شکل یابند.]) آقای دولی،[1] طنزپرداز ایرلندی‌تبار شیکاگویی، پیش‌خدمتِ کارنگی را فرستاد تا به او بگوید که ولگردی دم در است و لیوانی شیر و تکه‌ای نان می‌خواهد. پاسخ این بود: «نه، آن بینوا را بینواتر نکن. کتاب‌خانه‌ای به او بده.» کارنگی همچنین روزنامه‌هایی محلی در انگلستان و اسکاتلند به نفع گلدستون و حزب لیبرال چاپ کرد. آیا این دخالتی فاحش در سیاستِ کشوری دیگر بود، آن هم با انگیزه‌ی چاپلوسی؟ چنین نبود. او مِرداک[2] نبود، و نیازی هم به لطف گلدستون نداشت. او تنها در جست‌وجوی شتاب بخشیدن به فراشدِ گریزناپذیرِ تکاملِ دموکراسی بود که در آن، انگلستان پشت سر آمریکا قرار داشت.

البته گونه‌ی دیگری از پوپولیسمِ شهری هم وجود داشت، فرآورده‌ای همان‌قدر عجیب از دموکراسیِ سرمایه‌دارانه‌ی شهری که حاضر به اهدای اندکی شیر، مقداری نان، و مشاغل فراوان بود: این‌ها همان تشکیلاتِ سیاسیِ موجود در شهرِ جدیدِ مهاجرانِ ایرلندی، و بعدها مهاجرانِ ایتالیایی، بودند. میکی مگوایرِ آلجر برای آن‌ها کار می‌کرد و در واقع اغلب، رأی‌دهندگان محترم را از رفتن به محل اخذ رأی می‌ترساند. اما رؤسای تامانی هال و همتایان‌شان در دیگر شهرها، از میانِ مردم‌شان برخاسته بودند و برای آنان کار می‌کردند، هرچند که این همه شباهتی به آن‌چه لینکلن «توسطِ مردم» می‌نامید، نداشت. جرج واشینگتن

---

1. Mr. Doeley

۲. روپرت مرداک (Rupert Murdoch) متولد ۱۹۳۱ در استرالیا، از غول‌های رسانه‌ای جهان است.

پـلانکیت،[1] رئـیس قـبیله‌ی تـامانی و مـعاونِ شـهردار ریـچارد کـروکر، فیلسوفانه گفته بود که «قوانینِ آریستوکراتیک همگی بسیار خوب هستند، اما در محله‌ی[2] چهاردهم کارِ شما را چندان پیش نـمی‌برند»، جـایی کـه همچنین «شکسپیری سخن گفتن هم کـاربردی نـدارد». امـا مـطمئناً ایـن شکلِ جدیدِ کنار آمدنِ دوستانه با فسادِ انتخاباتی، که مردمِ مـا مـدت‌ها است به آن خو کرده‌اند، به طور کامل از میان نرفته و به فراسوی شهرهای بزرگ نیز گسترش یافته است، به‌گونه‌ای که گاه حتا نتایجِ انتخابات ریاست جمهوری را همان افراد ذی‌نفوذ تعیین می‌کنند.

بنابراین، دموکراسیِ لیبرال در ایالات متحد شکل‌های متفاوتی داشت، اما روی‌هم‌رفته ایدئولوژیِ غالب لیبرالیسم بود. نه‌یک سنتِ محافظه‌کارانه‌ی واقعی در معنای اروپاییِ آن وجود داشت، و نه سوسیالیسم. کـتاب‌های بسیاری درباره‌ی هردو موضوع نوشته شد، اما هیچ‌یک تأثیری پایدار بر سیاست یا فرهنگ به جا نگذاشت. به این دلیل است که دمـوکراسـی در آمـریکا را بـیشتر مـورد تـوجه قـرار دادم، زیـرا در آن‌جـا تـوانـایی‌های قانون‌اساسی و فرد از سویی، و کـاستی‌های پـوپولیستی از سـوی دیگـر همچنان بیشترین شور و سرزندگی را برای همه‌ی دنیا به ارمغان می‌آورد، و این در تضاد است با اختلافاتِ سیاسیِ بیشتر ایدئولوژیک و تعارضاتِ

---

۱. پـلانکیت (George Washington Plunkitt) (۱۸۴۲-۱۹۲۴) بـرای مـدت‌ها سـناتور ایالت نیویورک بود و به ویژه در شهر نیویورک قدرت فراوانی داشت. او یکی از رهبران برجسته و تأثیرگذار تشکیلات سیاسی تامانی هال به شمار می‌آمد.

۲. کوچک‌ترین واحد تقسیمات شهری در ایالات متحد، محله است؛ مـحله‌ها مـعمولاً فاقد اختیارات حکومتی مستقل هستند و عمدتاً جهت تسهیل امر انتخابات در بخش‌ها و شهرستان‌ها به وجود آمده‌اند. جرج واشینگتن پلانکیت به طعنه «قوانین اشرافی» صوری و بلااستفاده را در مقابل روابط کارای شخصی در هریک از محله‌ها قرار می‌دهد و قدرت تامانی هال را به رخ می‌کشد.



وودرو ویلسون با نمایندگان کنگره دیدار می‌کند، اثر مَکس بیربوهم

طبقاتی ـ فرهنگیِ دنیای کهن. لوییز هارتز[1] در کتاب سنت *لیبرالی در آمریکا* نوشت که «واقعیتِ آزادیِ اجتماعیِ اتم‌وار، فرض اصلی اندیشه‌ی سیاسیِ آمریکایی است»؛ و استدلال کرد که سنت در آن‌جا لیبرال بوده است. درست برخلافِ اروپایی‌ها که سنت‌شان محافظه‌کارانه بوده و هر نامی که تا امروز در رابطه با مفهوم دموکراسی بر خود گذاشته‌اند، حتا دموکراسیِ لیبرال، دردسرها و سردرگمی‌هایی هم برای‌شان به ارمغان آورده است. اچ. جی. ولز به سال ۱۹۰۶ در سفرنامه‌ی پرمغزش، *آینده‌ی آمریکا*، نوشت:

1. Louis Hartz

جامعه‌ی آمریکا... به هیچ‌وجه به یک جامعه‌ی تماماً اروپایی شباهت ندارد، مگر به توده‌های متوسط آن، یعنی طبقه‌ی بازرگانان و تولیدکنندگان... این جامعه [یعنی آمریکا] بخش مرکزی ارگانیسم اروپا است بدون سَری رؤیاپرداز یا پاهایی بسته... درحقیقت آمریکا طبقه‌ی متوسطی است که تبدیل به یک جامعه شده و بنابراین مشکلات اساسی‌اش مشکلات یک جامعه‌ی مدرن فردگرا است، عریان و آشکار، رها و فارغ از هرگونه سنت فئودالی، چه در رأس و چه در شالوده.

پوپولیسم معاصر

با یک مثالِ نسبتاً جالبِ دیگر درباره‌ی پوپولیسم، به جهان امروز می‌رسیم. دو سال پیش، سردبیرِ روزنامه‌ی جنجالیِ یکشنبه‌های لندن، *اخبار جهان*، تصمیم گرفت تا نشانیِ بچه‌بازهایی را که از زندان آزاد شده بودند، منتشر کند. و در همان زمان سلسله برنامه‌های تلویزیونی *برادر بزرگ*[1] در کانالِ چهار درحال پخش بود. در این برنامه‌ها بازی‌ای جریان داشت که طیِ آن تماشاگران می‌توانستند تصاویرِ افرادی را که به میل خود در خانه‌ای گرد آمده بودند در هر لحظه ــ البته نه کاملاً در تمام لحظات ــ از تلویزیون مشاهده کنند، و درباره‌شان به داوری بنشینند و تصمیم بگیرند که هرهفته کدام‌یک باید از گروه بیرون انداخته شود، و این‌کار ادامه می‌یافت تا زمانی که تنها برنده برجای بماند. بنابراین، آدم به سادگی می‌توانست از تصاویرِ توده‌های خشم‌گین در پورتسموث که بیرونِ خانه‌ی یک متهمِ آزادشده‌ی بچه‌بازی تجمع کرده‌اند، به تصاویرِ مردمی که بیرونِ استودیوی *برادر بزرگ* گرد آمده‌اند تا بیرون‌شدنِ کارولین ــ یکی از شرکت‌کنندگان ــ از گروه را ببینند، گذر کند. بی‌شک یکی از آن دو گروهِ

1. Big Brother

مردم، زشت، پر از نفرت، و بالقوه خشن بود، در حالی‌که گروه دیگر، وقتی جیغ می‌کشید که «از نیک[1] متنفر ایم» به‌گونه‌ای هزل‌آمیز و لوس سرخوش می‌نمود. یکی واقعی و دیگری نمایشی، اما هردو توده‌های مردم بودند.

هانا آرنت در کتاب ***سرچشمه‌های توتالیتاریسم***،[2] میان «مردم»[3] و «توده»[4] تمایز گذاشت. مردم به‌گونه‌ای سیاسی خواستارِ نمایندگی مؤثر هستند، در حالی‌که توده از جامعه‌ای که از آن کنار گذاشته شده، بیزار است. جالب آن‌که آرنت، توده را تَه‌مانده‌ی همه‌ی طبقات معرفی می‌کند (طبقه‌ی اجتماعی و مشاغلِ اوباشِ دستگیرشده در جریانِ مسابقاتِ فوتبال در واقع بیش از آن‌چه بسیاری تصور می‌کنند، دَرهَم و جوراجور است). او استدلال می‌کند که توده بسیار فردگراست، گویی همه‌ی آن‌ها می‌خواهند شماره یک باشند؛ مگر آن‌که رهبری کاریزماتیک ظهور کند تا حسِ بیرون از جامعه‌بودن‌شان را توجیه نماید و نفرتِ مشترک‌شان را برای مدتی بیش از یک شورشِ موقتی همبسته نگاه دارد. بی‌شک، دو گروه مردمی که پیش‌تر از آن‌ها سخن گفتیم، به راه‌های نسبتاً متفاوتی از جامعه کنار گذاشته شده‌اند: توده‌ی حاضر در خانه‌های سازمانیِ نیم‌ویرانِ پالزگروو[5]، بنا به بسیاری از معیارهای محرومیتِ اجتماعی، به‌گونه‌ای ناخواسته از جامعه طرد شده‌اند؛ در حالی‌که توده‌ی گردآمده در آن استودیویِ شبهِ‌واقعیات، به شیوه‌ای خودخواسته از جامعه بیرون رفته‌اند؛ اینان

---

1. Nick

۲. این کتاب با مشخصات زیر به فارسی منتشر شده است: هانا آرنت، ***سرچشمه‌های توتالیتاریسم***، ترجمه‌ی محسن ثلاثی (تهران: جاویدان، ۱۳۶۳).

3. "The people"

4. "The mob"

5. Palsgrove

مشتاقانه خود را از ایده‌های قراردادیِ جدیت و مسئولیتِ اجتماعی محروم ساخته‌اند. بگذارید این دو را توده‌ی پُر-از-نفرت و توده‌ی خالی بخوانیم.

کانال چهار بی‌شک سرگرمیِ فوق‌العاده‌ای را برای توده‌ی خالی فراهم آورد، ترکیبِ ماهرانه‌ای از بازیِ نمایشی و مستندی حقیر و ساده شده که دست‌کم به چهار دلیل توجهاتی جدی را به چگونگیِ رشدِ پوپولیسم در یک فرهنگِ لیبرال دموکراتیک برمی‌انگیزد. نخست آن‌که توهمِ طبیعت‌نمایی می‌آفریند. تقریباً تمامِ نمایش‌های تلویزیونی، نه فقط سریال‌ها، برای ما در حکمِ دیدنِ دیگران همچون خودمان هستند که کارهایی فهمیدنی انجام می‌دهند؛ خیال‌پروری، پندارآفرینی، یا رئالیسمِ جادویی بسیار کمیاب اند؛ حتا اگر تکرارِ تصاویرِ قتل، تجاوز، جرایم خشونت‌آمیز دیگر، و یا سکس در نگاه نخست از لحاظِ آماری غیرطبیعی به نظر آید. این برنامه‌ها افق‌های خیال‌آفرینِ انسان را گسترش نمی‌بخشند، بل آن‌ها را برای همیشه نابود می‌سازند. اما بیشتر ما می‌دانیم که همه‌ی این برنامه‌ها ساختگی هستند. با این‌حال، یک هشدار: به یاد می‌آورم به فرزندخوانده‌ی دوستی گفته بودم که کابوی‌ها و سرخ‌پوستانی که در تلویزیون می‌بینیم واقعاً کشته نمی‌شوند. او از من پرسیده بود چرا همه همدیگر را می‌کشند. این منطقه‌ی تاریک روشنِ خرده‌واقعیاتِ ساختگی است که می‌تواند حتا بزرگ‌سالان را هم فریب دهد ـ مثال‌اش هم تمامِ آن فیلم‌هایی است که *می‌دانند* چرا کندی کشته شد و یا قتلِ کیفریِ یک شاه‌دختِ سعودی را بازسازی می‌کنند. ما اغلب در سرگشتگی میان ژورنالیسم و سرگرمی به سر می‌بریم. کانال چهار ادعاهای احمقانه‌ای مطرح کرد مبنی بر این‌که برنامه‌ی *برادر بزرگ*

عمومی پنهان می‌شوند و در همان حال به دنبالِ برانگیختنِ آن جهتِ سودِ تجاری هستند، واقعاً تلاش‌هایی جدی را برای معلوم‌کردن حقیقتِ افکارِ عمومی مبذول دارند ـ نه این‌که تنها به آمار و ارقام، ای‌میل‌ها، نامه‌های خوانندگان، و البته مقاصدِ سردبیر بپردازند. اما بررسیِ دقیق و ژرفِ افکار عمومی پرهزینه است. فرستادن گزارش‌گری به میان مردم جهتِ‌یافتن فردی خوش‌بَرورو و خوش‌صحبت برای مصاحبه آسان‌تر و ارزان‌تر است. پوپولیست‌های نوگرا از یادآوریِ آن گزین گویه‌ی دل‌سردکننده‌ی بئاتریس وب، که دموکراسی تکثیرِ باورهای نابخردانه نیست، یکّه می‌خورند. اما لحظه‌ای درنگ کنیم. آیا خردورزیِ استدلالی، آزادی، و حقوق بشر حتماً باید خواستِ اکثریت را محدود سازند یا با آن تعامل داشته باشند؟ برای مثال، موردِ کیفر اعدام را به یاد آورید.

روایت خود اورول از شیوه‌ی تسلط برادر بزرگ در رمان ۱۹۸۴، شباهت‌هایی به‌کمدی‌های سریالیِ سبک، بازی‌های نمایشی، و جوایز پوچ برنامه‌ی *برادر بزرگ* داشت. در داستان اورول، اعضای حزب به شدت کنترل می‌شدند، اما حزبِ داخلی هرگز تلاش نمی‌کرد تا کارگران را از مشتی توده‌ی متشنّج به اعضای حزب تبدیل کند. آنان به آسانی از طریق فروداشتِ فرهنگی و ساده‌کردنِ مفاهیم و امور، سیاست‌زدایی می‌شوند، و حتا از فکرِ درخواستِ سهمِ عادلانه بازداشته می‌شوند. به یاد آوریم که وزارتِ حق،[1] اداره‌ای ویژه‌ی کارگران داشت:

در این‌جا روزنامه‌های بی‌ارزشی تولید می‌شد که تقریباً دربردارنده‌ی چیزی نبود

---

۱. «وزارت حق» (Minitrue) شکلِ کوتاه‌شده‌ی (Minister of Truth) «وزارت‌خانه‌ی حقیقت» در گفتار جدید حزبی در رمان ۱۹۸۴ است.

جز ورزش، جرم و جنایت، طالع‌بینی، داستان‌های کوتاه و هیجان‌آورِ پنج سنتی، فیلم‌هایی که سکس از سرورویِ‌شان می‌بارید، و ترانه‌های احساسی‌ای که همگی به وسیله‌ی ابزاری ماشینی بر روی گونه‌ی خاصی از شهرفرنگ، با نام تصنیف‌گر، تنظیم می‌شدند. حتا مجموعه‌ی کاملی از زیربخش‌ها هم وجود داشت؛ مثلاً پورنوسِک[۱] که مسئول تولید پست‌ترین شکل هرزه‌نگاری بود.

این هجوِ رژیم‌های استالین و هیتلر نبود؛ هردوی آن حَضَرات، آدم‌های سنتیِ خشک و مُبادی‌آدابی بودند و سخت تلاش می‌کردند تا توده‌ها را ارشاد و بسیج کنند. نوشته‌ی اورول هجوِ بی‌رحمانه‌ی رسانه‌های مردمیِ بریتانیا بود: کاریکاتور یا بزرگ‌نمایی‌ای سویفتی[۲] و بسیار شدید بود که در بدبینیِ طعنه‌آمیز او ریشه داشت. تنها یک روزنامه در آن زمان عیناً مطابق با همین توصیفات بود ـ *اخبار جهان* [*News of The World*].

اورول کاملاً در این استدلال جدی بود که سرمایه‌داری، که با روکِشی از رأی‌دهنده‌ی ـ دست‌کم رسماً ـ باسواد و آزاد پوشیده شده است، تنها می‌تواند نظامی از بی‌عدالتی‌ها و نابرابری‌های فاحش در ثروت را به وسیله‌ی فروداشتِ فرهنگی، یعنی بلااستفاده‌گذاشتنِ حساب‌شده‌ی ذخایر و استعدادهای بالقوه‌ی باسوادی، حفظ کند. آیا او چیزی از اندیشه‌های هابرماس و نومارکسیسمِ مکتب فرانکفورت می‌دانست؟ آن‌ها دقیقاً همین استدلال را داشتند. گمان نمی‌کنم. احتمالاً جرجِ کهنه‌کار خودش به این نتایج رسیده بود. سردبیری که توده‌ی پُر ـ از ـ نفرت را تحریک کرد، شاید با خود اندیشیده بود که غریزه‌ی مردمِ عادی را

---

۱. Pornosec یا «بخش هرزه‌نگاری» در رمان اورول اداره یا بخشی از وزارت حقیقت بود.

۲. منسوب به جاناتان سویفت (۱۷۴۵-۱۶۶۷) هجونویس، شاعر و رساله‌نویس ایرلندی‌تبار.

دریافته است و یا شاید هم تنها به فکرِ فروشِ روزنامه‌اش بود. اما او مسلماً واکنشِ توده‌ای را به روشی پوپولیستی و در مسأله‌ای که نیازمندِ هدایتِ حساس و آگاهانه، بحث دموکراتیک جدی، اندیشه‌ی سنجیده و محتاط، و نه کنش غریزی و شتاب‌زده است، برانگیخت. خوش‌بختانه آوایِ خِرَد از برخی رسانه‌ها به‌گوش رسید و به ما یادآوری کرد که طی سال گذشته، در مقایسه با صدها مرگ جاده‌ای تنها پنج کودک به قتل رسیده‌اند، و این‌که ۹۸ درصد از کودک‌آزاری‌های گزارش‌شده، درونِ خانواده‌ها اتفاق افتاده است. در حالی‌که گزارش‌های اغراق‌آمیزِ کودک‌آزاری، آدم‌کشی، انگل‌های اجتماع، پزشکانِ بی‌کفایت، و غیره معمولاً بر پایه‌ی تحقیق و پژوهش استوار اند و صحت دارند (به خاطرِ ترس از اتهامِ افترا در صورت نادرست‌بودن)، با این‌حال بیشتر وقت‌ها شمارشان ناچیز است و کمتر به دنبالِ پی‌بردن به مجموعه‌ی ارقامِ موجود در این زمینه یا تهیه‌ی آمارِ تطبیقی هستند. هراسِ دسته‌جمعی خبرساز است، اما آمارِ تطبیقی ملال‌آور است و نیازمندِ آدمِ نخبه‌گرا.

طیِ این رویدادِ کوچک اما روشن‌گر، سیاست‌مداران برجسته به‌جای آن‌که به سرزنش پاسبانان بسنده کنند، بسیار جدی‌تر سخن گفتند و اغلب ضرورت طرح قوانین تازه را پیش کشیدند (ایشان هیچ دلیل روشنی نیاوردند جز آن‌که برخی روزنامه‌ها خواستار چنین قوانینی شده‌اند). بالدوین[1] در سال ۱۹۳۶ بیوِربروک[2] را به خاطر اِعمالِ «قدرت بدونِ مسئولیت، یعنی امتیازِ ویژه‌ی روسپیان در طولِ سده‌ها» سرزنش کرده

---

۱. Stanley Baldwin (۱۹۴۷-۱۸۶۷) دولت‌مرد بریتانیایی بود که سه بار به نخست‌وزیری این کشور رسید.

۲. Max Aitken Beaerbrook (۱۹۶۴-۱۸۷۹) سیاست‌مدار، نویسنده، و سرمایه‌دار کانادایی - بریتانیایی بود.

بود. آیا می‌توان تصور کرد که یک نخست‌وزیر یا یک رییس‌جمهور امروزی با آدمی چون مِردوچ این‌گونه سخن بگوید؟ اما بالدوین در روزگارِ نخبه‌گرایی می‌زیست، نه در دورانِ پوپولیسم. آیا توسل جستن به والاترین غرایزِ مردم به‌جای پست‌ترین‌شان، نمودی از شجاعت سیاسی است؟ و شاید بخشی از چنین مشکلاتی، بیش از آن‌که به قوانینِ تازه مربوط باشد، مربوط به سطوحِ کادریابی و کارآموزی در اداراتِ تأمینِ محلّی است، همان‌گونه که ریشه‌ی مشکلِ آموزشِ ضعیف و بی‌قانونی در میانِ طبقاتِ پایین عمدتاً اقتصادی است (آیا سوسیالیست‌ها و طرف‌دارانِ بازارِ آزاد بر سر این مسأله به توافق قطعی خواهند رسید؟). اما متأسفانه ما مایل نیستیم رأساً به نیازهای جمعی‌مان بپردازیم. به تازگی سیاستی جهتِ کسر مالیات رقابتی[1] اعمال شده است. باید محدودیت‌هایی را بر فردگرایی اعمال کرد. اورول تفاوتِ میانِ آن‌چه عموم بدان گرایش دارند و منافعِ عمومی را دریافته بود. به همین دلیل آن کتاب را نوشت؛ کتابی که امروزه هشدارش را همچون تحقیری بدبینانه می‌انگارند و خودِ آن را در برنامه‌ی *برادر بزرگ* همچون خوراکِ کارگران تصاحب می‌کنند. باید روش‌های دموکراتیک و نه صرفاً پوپولیست بهتری در تصمیم‌گیری درباره‌ی امور وجود داشته باشد. شیوه‌ی پوپولیستیِ دموکراسی بیش از آن‌که سیاستِ خِرَد باشد، سیاستِ تحریک است، همچنین سیاستِ انحراف از موضوعاتِ جدی‌ای است که نیازمندِ رسیدگی، خواه به‌شیوه‌ی لیبرال دموکراسی یا به‌شیوه‌ی جمهوری‌خواهیِ مدنی، هستند.

1. Competitive Tax-cutting

فصل ششم
شرایط دموکراسی مدرن

جهان باید برای دموکراسی امن شود.

(وودرو ویلسون، خطاب به کنگره، ۲ آپریل ۱۹۱۷)

پیرمردی بود که می‌پنداشت
درب خانه تقریباً بسته است،
اما وقتی آن پیرمرد بی‌کار چرت می‌زد
چند موش خیلی بزرگ کُت و کلاه‌های او را خوردند.

(ادوارد لیر[1])

زمانی که پدرانِ بنیان‌گذار آمریکا می‌گفتند «کلِ حکومت متکی بر رضایتِ مردم است»، یا به سادگی در اشتباه بودند یا فرض می‌کردند که *باید* چنان باشد؛ آنان تصور می‌کردند که وقتی حکومت چنین باشد، مردم همواره مهربان و ملایم خواهند بود. آنان باور داشتند که آن‌چه بدان نایل آمده‌اند، روزی فراگیر و جهان‌گستر خواهد شد. پیش از انقلاب، آمریکا اتحادیه‌ای از ایالات بود، برخوردار از مجالسِ نمایندگی با اختیارات محدود، و مردمانی که آرزو داشتند تا از حکومت خودکامه‌ی خارجی استقلال یابند. فریاد مؤثر و نیروبخشِ «بدون نمایندگی مالیات نمی‌پردازیم»، درواقع بخشی از ادعایی کلی‌تر بود، «بدون نمایندگی، فرمان‌بُرداری نمی‌کنیم» یا «هیچ قانونی را نمی‌پذیریم مگر از نمایندگان منتخب‌مان».

---

۱. Edward Lear (۱۸۱۲-۱۸۸۸) هنرمند، طراح و نویسنده‌ی انگلیسی که به خاطر یاوه‌های ادبی و مخمس‌های‌اش مشهور است.

این ادعایِ آخر همان است که میل از ***حکومت انتخابی*** منظور داشت، و نیز آن چیزی است که امروزه بیشتر مردم به سادگی از دموکراسی می‌فهمند. اما بیشترِ مردم وقتی با مشاهده‌ی تعارضِ ارزش‌ها و منافع یا شاید با اندکی مطالعه به تأمل واداشته می‌شوند، اضافه می‌کنند که حتا قوانین دموکراتیک هم باید به آزادی‌های فردی و برخی قواعد پذیرفتنیِ حقوق بشر احترام بگذارند. کلِ حکومت مبتنی بر توافق نیست، مگر در این معنای واضح اما کم‌اهمیت که حتا یک سردار هم به هنگام خواب باید به نگهبانان‌اش اعتماد داشته باشد، پیله‌ای از توافقِ خودخواسته یا اجباری. اما در دنیای مدرنِ صنعتی و جهانی شده، تمام حکومت‌هایی که به دنبال مدیریتِ چنان دگرگونیِ اجتماعی‌ای هستند به توافقِ توده نیاز دارند ــ که به همین دلیل بسیاری از دیکتاتوری‌های نظامی ادعای دموکراتیک‌بودن دارند و به راستی در معنای اولیه‌ی واژه دموکراتیک هم هستند، یعنی به حمایتِ توده‌ای فعال وابسته اند، آن هم به شیوه‌ای که هیچ مستبد یا خودکامه‌ای در جوامعِ دهقانیِ کهن بدان نیازی نداشت.

به این ترتیب، من اکنون با یک بدفهمی اساسی دست به‌گریبان ام. سرراست بگویم، من دارم در کتابی با عنوانِ دموکراسی درباره‌ی دموکراسی می‌نویسم، اما بیشتر خوانندگان انتظار دارند که «دموکراسی» هم معنای حکومتِ خوب یا به‌طورکلی عدالتِ سیاسی باشد. این اصطلاح بیش از آن‌که همچون رکنی مهم در یک حکومت خوب به‌کار رود، معمولاً در مورد آن‌چه ما بسیار عالی ارزیابی‌اش می‌کنیم یا آن‌چه که ارزش‌مند انگاشته می‌شود کاربرد دارد. حکومت خوب باید دموکراتیک باشد، هم در معنایی نهادی و هم در معنایی اجتماعی، اما همچنین باید آزادی‌های فردی، حقوق بشر، پیش‌رفت اقتصادی، و عدالت اجتماعی ــ



کریستِبِل پانکهِرست گردهماییِ زنانِ خواهانِ حق رأی در میدان ترافالگار را به محاصره‌ی مجلس عوام تشویق می‌کند، یازده اکتبر ۱۹۰۸.

که چیزی بیش از برابریِ حقوقِ سیاسی است ـ را هم دربرداشته باشد. این بحث بار دیگر ارسطو را به یاد می‌آورد: دموکراسی رکنی لازم در حکومت خوب به شمار می‌آید، اما نه ایدئال است و نه نشان‌گرِ ماهیتِ کلِ حکومت. آن حکایت کوتاه درباره‌ی «پوپولیسم» باید نشان دهد که روحیه‌ی دموکراتیک می‌تواند از دست برود. شنیده‌ام که مردمانِ خیرخواهی خواستار مدارسِ دموکراتیک شده‌اند. افسوس که این سخن، مُهمَلی روسو ـوار بیش نیست: این‌که معصومیت مقدم بر دانایی است، یا خود شکلی از دانایی به شمار می‌آید. اما من در جای دیگری قویاً استدلال کرده‌ام که مدارس باید بیشتر از آن‌چه به طور معمول هستند،

دموکراتیک شوند. من آموزشِ شهروندی را همچون انگیختاری دموکراتیک می‌بینم، اما «مدرسه‌ی دموکراتیک» خلاف گوییِ واژه‌ها است. گفتن این‌که چه زمانی یک حکومت یا هر شکل دیگر اقتدار به‌گونه‌ای غیردموکراتیک عمل می‌کند ساده‌تر است تا تعیین این‌که چه هنگام آن حکومت به *راستی* دموکراتیک عمل می‌کند، مگر در معنایی ابتدایی و کَمینه، مبنی بر این‌که حکومت بر بستری دموکراتیک حکم می‌راند: انتخاباتِ مجدّدِ دوره‌ای را پذیرا می‌شود و به نتایج آن گردن می‌نهد، تصمیمات‌اش را آشکارا اعلام می‌کند (حتا گاه چگونگیِ نیلِ به این تصمیمات را) و نقدِ همگانی در رسانه‌ها را رَوا می‌دارد. به نظر من، آن‌چه بیشتر مردم از دموکراسی می‌فهمند، همان معنایی است که یونانی‌ها از «پولیتی» یا به سادگی از حکومتِ سیاسی درنظر داشتند، نظامی که امکان می‌دهد تا سازش‌های صلح‌جویانه میان ارزش‌ها و منافعِ همواره ــ در ــ تعارض پدید آید. به این دلیل بود که در *دفاع از سیاست* را نوشتم و نه «در دفاع از دموکراسی» را؛ پس دوبار برای دموکراسی هورا می‌کشیم، نه سه بار.

شرایط دموکراسی مدرن

سخن‌گفتن از ابهام‌ها و «خطرات دموکراسی» دیگر بس است. کم‌کم ممکن است ضددموکرات به نظر برسم. بگذارید با اندکی سازش به‌کاربردِ عامه تن دردهم، و بپرسم که شرایطِ دموکراسیِ مدرن کدام‌اند، گواین‌که شاید فضل‌فروشانه ترجیح می‌دادم به جای دموکراسیِ مدرن بگویم «رژیم‌های سیاسی» یا حتا «حکومت جمهوری»؛ زیرا این شکل‌های حکومت هستند که مسأله‌ی واقعیِ موردِ بحث به شمار می‌آیند.

یک فرد می‌تواند بیش از حدِ معمول درباره‌ی شرایط دموکراسی مدرن دقیق شود، به شرطی که درباره‌ی عواملِ کلیدی‌ای که اَشکالِ حکومت را مشروط می‌کنند ـ اما هرگز آن‌ها را به طور کامل متعیّن نمی‌سازند ـ تاریخی و نسبی بیاندیشد. هر استاد دانشگاهی به اندازه‌ی باریک‌بینی و ظرافتِ طبع‌اش، فهرستِ متفاوتی از عواملِ تأثیرگذار را درونِ «چارچوب مفهومی» متفاوتی قرار می‌دهد تا به این وسیله دانشجویان‌اش را با سخنان نو برانگیزد یا آزارشان دهد. اما من مجموعه‌ای از عوامل را برای تمام شکل‌های حکومتی مهم می‌دانم: نقش ساکنان آن سرزمین، آموزه‌های رسمی، نوع ساختار اجتماعی، سرشت نخبگان، سنخ نهادهای حکومت، سنخ اقتصاد، نظریه‌های مالکیت، رویکردها به قانون، رویکردها به دانش، انتشارِ اطلاعات، رویکردها به سیاست.

بیایید اَشکالی را که دموکراسی مدرن تحتِ‌تأثیر هریک از این عوامل به خود می‌گیرد بررسی کنیم؛ ضمن آن‌که شاید گاهی مقایسه با شکل‌های خودکامه و حتا توتالیتر سودمند باشد.

- *نقش ساکنان.* در دموکراسی‌های مدرن، مشارکتِ خودخواسته و فردی تشویق می‌شود، نه مشارکتِ اجباری. شخص آزاد است که همچون یک شهروند عمل کند یا نکند، و بنابراین سطوحِ متفاوتی از وفاداری وجود دارد. تنها در زمانِ جنگ دولت می‌تواند دست به بسیجِ تمامِ ساکنان‌اش بزند، وگرنه مردم آزاد اند که میان زندگیِ شخصی و سیاسی در رفت‌وآمد باشند. برای لیبرال‌ها، تنها قوانین امکانِ گسترشِ حداکثریِ زندگی شخصی و تجاری را می‌دهند؛ برای جمهوری‌خواهان، دولت ناتوان است و زندگیِ شخصی بدون میزانِ بالایی از مشارکتِ مدنی ناکامل می‌نماید. تفاوت با نظام‌های خودکامه مشخص است: این نظام‌ها بر پایه‌ی

فرمان‌برداریِ منفعلانه و تسلیمِ اجتماعی رشد می‌کنند («بگذار سگانِ خفته بخوابند»)؛ همچنین تفاوت با رژیم‌های به اصطلاح توتالیتر که به بسیجِ ساکنان‌شان جهتِ دگرگونیِ اجتماعی نیاز دارند، آشکار است.

• *آموزه‌های رسمی*. در دموکراسی‌ها حمایتِ شهروندان مورد نیاز است، که این حمایت، با رضایتِ مردمی و بر اساسی فایده‌باورانه و این جهانی (سکولار) حاصل می‌شود: دولت باید فوایدِ عملی را این‌جا و اکنون نشان دهد، نه در آینده. اگر هم اقتدار واقعاً قراردادی میان فرمان‌روایان و فرمان‌برداران نباشد، با این‌حال معمولاً زبانی قراردادباور درباره‌ی آن به‌کار می‌رود، چنان‌که گویی حقوق وابسته به وظایف است. آموزه‌های گوناگون روا داشته می‌شود، اما تنها تا آن‌جاکه رفتارِ متعاقبِ آن نظم عمومی یا امنیت دولت را مستقیماً تهدید نکنند. در بیشتر حکومت‌های خودکامه، حمایت [یا بیعَت] وظیفه‌ای مذهبی است، و دولت و فرمان‌روایان‌اش همچون بخشی از نظامی الاهی انگاشته می‌شوند. در دولت‌های مدرنِ به اصطلاح توتالیتر حمایتِ مردم وام‌دار ایدئولوژی‌ای است که ادعای فراگیربودن و پیش‌گوییِ مسیرِ تاریخ را دارد، و در چنین حکومت‌هایی حتا نیروی ذخیره‌ی داخلی هم تهدیدی برای امنیت دولت به شمار می‌آید.

• *نوعِ ساختار اجتماعی*. تمامیِ صاحب‌نظران قدیمی و جدید اتفاق‌نظر دارند که وجود یک طبقه‌ی متوسطِ بزرگ برای شکل‌گیری دموکراسی ضروری است (و تقریباً به همین دلیل بود که مارکسیست‌ها دموکراسی مدرن را به عنوان یک «فریبِ بورژواییِ سرمایه‌دارانه» نفی می‌کردند). وجود بیشترین میزانِ ثروت در دستانِ عده‌ای اندک می‌تواند تهدیدی برای روندهای دموکراتیک به‌شمار آید، و فقرِ مفرط هم مردم را از قالبِ

متعارفِ جامعه‌ی سیاسی بیرون می‌راند و می‌توانند تهدیدکننده‌ی نظم باشد. به هر حال، آن‌چه افراطی است، همواره از لحاظ سیاسی چالش‌برانگیز است. نیازی نیست که «طبقه‌ی متوسط» معنایی هم‌ارز با طبقات مشخص دیگر داشته باشد. ایده‌ی پسامارکسیستیِ جامعه‌ی بی‌طبقه همان ایده‌ی طبقه‌ی متوسط یا بی‌طبقگی بورژوایی است ــ و این همان آرمانِ آمریکا، استرالیا، سوئد، هلند، آلمانِ پس از جنگ، و آرمانِ کارگریِ جدید (در انگلستان) یا آرمان بلری[1] است، گرچه واقعیت همچنان گامی عقب است. حکومت‌های خودکامه، نظام‌های طبقاتی یا کاستی به شدت لایه لایه دارند. هدف رژیم‌های توتالیتر این است که مساوات‌طلب باشند، اما در واقع نظامی طبقاتی را به وجود می‌آورند که بر مناصبِ سیاسی و اداری استوار است.

- سرشت نخبگان. معمولا طبقه‌ی سیاسیِ نسبتاً باثباتی است برخوردار از قدری اعتبار، که در این شأن و مقام با نخبگانِ تجاری، فکری، و اجتماعی مشترک است، و به درجات مختلف به روی داوطلبانِ برآمده از نهادهای آموزشی‌ای که تقریباً برای به خدمت گرفتن استعدادها و تشویقِ گردشِ نخبگان طراحی شده‌اند، باز و نفوذپذیر است. میزان گردش و بازبودن همواره محل بحث است، هم از بابت هدف و هم از بابت نتیجه؛ و امروزه اعتبارِ نسبیِ نخبگانِ سیاسی رو به زوال یا در خطرِ تباهی است. در حکومت‌های خودکامه، نخبگان معمولا خودماندگار و انحصاری اند، و در رژیم‌های توتالیتر، تنها در عالمِ نظر، شایسته‌سالاری بر پایه‌ی گردشِ اجتماعیِ کامل وجود دارد، اما در عمل، اغلب یک حزبِ پنهان و درونیِ

---

۱. منسوب به تونی بلر، نخست وزیر انگلستان از ۲ می ۱۹۹۷ تا ۲۷ ژوئن ۲۰۰۷ و رهبر حزب کارگر از ۱۹۹۴ تا ۲۰۰۷.

خودماندگار درکار است که یک حزب بیرونی بزرگ و شایسته‌سالارتر به آن خدمت می‌کند.

- سنخ *نهادهای* حکومت. پارلمان، مجلس، کنگره، همگی انتخابی اند، در حوزه‌ی عمومی بحث می‌کنند و بحث‌های‌شان گزارش می‌شود، و در نظامی چندحزبی جای دارند. تقریباً همواره حدی از واگذاریِ اختیارات به قدرت‌های قبلی یا تداومِ آن قدرت‌ها در حکومت‌های محلی و منطقه‌ای وجود دارد. نظام‌های انتخاباتی تقریباً به طور مداوم دگرگون‌شدنی و چالش‌پذیر اند. (در بریتانیا اصل «بیشترین رأی برنده است»[۱] را می‌توان غیردموکراتیک، و مسلماً استثنایی خواند؛ اما در پاسخ به این پرسش که «آیا این دموکراتیک است؟» باید گفت که این پرسش نادرست است؛ پرسشِ درست این است که بگوییم «آیا این اصل، در به‌وجود آمدنِ حکومتی شفاف، خوب، و باثبات دخیل است؟») در حکومت‌های خودکامه، دربار یا قصرِ شاهی از انجمنی قابل رؤیت، باابهت، و معمولا قابل دفاع با نیروی نظامی، درون یک جامعه، تشکیل می‌شود. ممکن است درونِ دیوارهای قصر سیاست‌هایی داخلی برقرار باشد که عمومی و همگانی نیست. یا ممکن است در دوره‌های کوتاهی دربارهای رقیب وجود داشته باشند ــ «به دربار نیامدی؟» «به کدام دربار، دربار شاه یا دربار هَمپتون؟». نهادِ نوعیِ دولت توتالیتر، حزبِ یکّه است.

- سنخ *اقتصاد*. دموکراسی‌های مدرن در اصل از اقتصادِ بازار یا سرمایه‌داری، با نظریه و خصلت‌هایی مشخص برخوردار اند، اما در

---

۱. first past the post: اصلی در سیستم انتخاباتی که بر اساس آن هرکس بیشترین رأی را بیاورد برنده می‌شود، حتا اگر بیش از نصف کل آرا را هم به دست نیاورده باشد.

واقعیت معمولاً اقتصادِ آمیخته وجود دارد که گاهی آگاهانه و ارادی است، مثلاً در رژیم‌های سوسیال دموکراتیک یا دموکراسی‌های سوسیالیستی. بیشترِ حکومت‌های خودکامه (و نظامی) در جوامعِ کشاورزی مستقر هستند. تلاش برای صنعتی‌کردنِ این جوامع یا به دموکراتیزه‌شدن همچون توزیع قدرت و ضرورتِ نقّادی می‌انجامد، یا به متمرکزسازيِ قدرت که به سوی توتالیتاریسم پیش می‌رود، اما معمولا به بی‌ثباتيِ اقتصادی و سیاسيِ مُزمن منتهی می‌شود. اقتصادِ رژیم‌های توتالیترِ واقعی اقتصادِ جنگ بود، خواه درگیرِ جنگ بودند خواه نه، به هر حال این رژیم‌ها ملاک‌های اقتصاديِ «صِرف» را رد می‌کردند.

- *نظریه‌های مالکیت*. در یک دموکراسی مدرن، مالکیتِ اموال همچنان نشانی از ارزش‌منديِ فرد به شمار می‌رود، این ارزش‌مندی در اصل اخلاقی بود اما امروزه بیشتر جنبه‌ی اقتصادی دارد. برخی بر این باور اند که خداوند جوایز را پخش می‌کند، هر چند مسئولِ معلولیت‌های دوندگان نیست؛ اما حتا به زبانی سکولار، ثروت نیازمندِ توجیهاتی است. جان رالز[1] برابريِ مطلق را مردود می‌داند، اما استدلال می‌کند که تمامِ نابرابری‌ها به توجیهِ همگانی درآمدها برای دیگران نیاز دارند. شکل‌های مالکیت دائماً متحرک‌تر و فردی‌تر می‌شوند: از زمینِ ارثی به زمینِ خریداری شده، از زمین به خانه‌ها و کارگاه‌ها، سپس به سهم‌های شرکتِ سهامی و به مهارت‌های کسب‌شده از راه آموزش. بنابراین، سرانجام «مالکیت» در فراسوی مرزهای ملی به حرکت درآمده است. در حکومت‌های خودکامه تنها زمین و گنجینه مالکیت را تشکیل می‌دهند. در

۱. John Rawls (۲۰۰۲-۱۹۲۱) فیلسوف سیاسی آمریکایی و نویسنده‌ی کتاب‌های *نظریه‌ی عدالت* و *عدالت همچون انصاف*.

رژیم‌های توتالیتر، در قالبِ نظریه، مالکیت خصوصی در میان نیست بل که عوایدِ ثابت، مزایا، و امتیازاتِ اداری وجود دارند.

- *رویکردها به قانون.* در حکومت‌های خودکامه قانون یا عرفی است و یا اراده‌ی اعلام شده‌ی فردِ خودکامه است. در دموکراسی‌های مدرن، قانون هم می‌تواند عرفی باشد و هم اساس‌نامه‌ای، اما قوانینِ جدید توسط پارلمان یا مجلسِ نمایندگان به وجود می‌آید. قانونِ میان افراد عمدتاً قراردادی است، لیکن به وسیله‌ی مقررات کلی و توسط قضات بی‌طرف تنظیم می‌شود، نه بنابر ترجیحات و دخالت‌های شخصی چنان‌که در نظام‌های خودکامه رایج است. در رژیم‌های توتالیتر قانون بنا بر مقاصد کلی ایدئولوژی تفسیر می‌شود، و نه در معنای دقیقِ «حروف چاپی» نوشته شده بر کاغذ.

- *رویکردها به دانش.* بار دیگر تقابل‌ها، مشخصات دموکراسی مدرن را روشن‌تر می‌سازند. در حکومت‌های خودکامه، دانش همچون یگانه ابزار قدرت سیاسی، بَهری از «اسرارِ قدرت» یا «خردِ نانوشته‌ی دولت»، که نخبگانِ حاکم در آن شریک اند، اما نباید به‌گونه‌ای همگانی مورد پرسش و بحث قرار گیرد، انگاشته می‌شود. حقایق علمی و اخلاقی درهم تنیده اند و سانسور یک نهادِ ضروریِ حکومتی به شمار می‌آید. در یک دموکراسی مدرن، دانش را امری چندجزئی و معطوف به مسائل خاص می‌دانند، نه الزاماً مقوله‌ای یکپارچه و پیوسته. بیشترِ حقایقِ اخلاقی را عملاً نسبی، گشوده به روی بحث همگانی، و متمایز از حقایقِ علمی می‌انگارند. همچنین حمایتِ رسمی از مراکزِ مستقلِ آموزشی و انتشار دانش وجود دارد. برای آن‌که چنین جامعه‌ای به پیش رود، دانش باید گسترش یابد و از هرگونه سانسور به دور باشد.

- *انتشار اطلاعات.* اعلامیه وجه مشخصه‌ی حکومت‌های خودکامه است و روزنامه خاصِ دموکراسی‌های مدرن. در نظام‌های خودکامه که اخبارِ درست و واقعی وجود ندارد، شایعه و خبرچینی ـ جاسوس‌هایی که استراقِ‌سمع می‌کنند و دلقک‌هایی که به عنوانِ سوپاپ اطمینان یا طنزنویسِ روی جلدِ مجله فعالیت دارند ـ تبدیل به نهادهایی اجتماعی می‌شوند. رشد روزنامه‌ها و آزادی‌شان از کنترلِ دولتی برابر است با رشد حقِ رأیِ دموکراتیک. مطالبِ چاپی به عنوان منبعِ اطلاعاتِ همگانی، ارتباطات شفاهی و شایعات را پشت سر می‌گذارند. کارآمديِ رژیم‌های دموکراتیک بیش از پیش به میزانِ دست‌رسيِ مردم به اطلاعاتِ نسبتاً دقیق درباره‌ی چگونگيِ عمل‌کردِ دولت و نیز به قابلیت دولت در دست‌رسی به نیازهای همگانی و واکنش‌های معقول و درست نسبت به آن‌ها، بستگی پیدا می‌کند. بنابراین، نیاز واقعی به بی‌طرفی و انصاف در مطبوعاتِ رسميِ نظام‌های دموکراتیک زمانی به خوبی درک می‌شود که آن را با همه‌ی اشکالِ دانایی در رژیم‌های توتالیتر، که صورتِ تبلیغات یا اسرارِ حکومتی را به خود می‌گیرند، مقایسه کنیم.

- *رویکردها به سیاست.* در دموکراسی‌های مدرن، مشارکت در سیاست همواره مُجاز دانسته می‌شود و معمولاً مُجدّانه مورد تشویق قرار می‌گیرد. سیاست همچون یک فعالیتِ همگانيِ آشتی‌جویانه انگاشته می‌شود که معطوف به مصالحه و سازش یا مستلزمِ آن است. در حکومت‌های خودکامه، یا رژیم در رأسِ سیاست قرار دارد و یا سیاست محدود است به خلوتِ قصر، دربار، یا حزب پنهان. در رژیم‌های توتالیتر، سیاست را همچون فریبی بورژوایی محکوم می‌کنند و مانند همه‌ی سازش‌ها، خواه صرفاً تاکتیکی یا نشانه‌ای از تضادِ اجتماعی، خواستارِ نابودی‌اش هستند.

گوبلز[1] می‌گفت: «احزاب سیاسی برای تداوم بخشیدن به مشکلات وجود دارند، ما برای حل‌شان.»

این هم‌سَنجی‌های بسیار ساده می‌تواند نشان‌گر این نکته باشد که تا وقتی برخی مشکلات و ابهام‌های اساسی در تاریخ و فهمِ «دموکراسی» زدوده نشده است (باور در برابر دانایی، «خطراتِ استبدادِ اکثریت»، پوپولیسم، و قدرتی که برخی حکومت‌های خودکامه‌ی مدرن از حمایتِ توده‌ای به دست آورده‌اند)، می‌توان خود را به جای مقایسه با بهترین صورتِ ایدئالِ حکومت، و در نتیجه ناامیدشدن، با اَشکالِ بدترِ حکومت سنجید، و این چنین به جنبه‌های بسیار تأثیرگذار و مهمی از نظامِ سیاسیِ کشورِ خود پی برد. در این‌جا تنها به دو جنبه و مزیت اشاره می‌کنم: نخست، با مقایسه روشن می‌شود که حکومت‌های خودکامه، آن‌گاه که حقیقت درباره‌ی نظام‌های حکومتی‌شان نوشته و آشکار می‌شود، آسیب می‌بینند. چرا که حلقه‌ی بسته و پنهان نخبگان به برخی اسطوره‌ها و فریب‌کاری‌ها درباره‌ی شیوه‌ی اداره‌ی حکومت وابسته‌اند. آنان به خطر می‌افتند اگر به‌گستردگی و آشکارا اعلام شود که همواره دانا و برحق نیستند؛ همچنین گاهی نخبگانِ حاکم نیاز دارند تا این نکته را پنهان دارند که به جای بهادادن به مردم‌شان، آنان را به‌گونه‌ای نظام‌مند استثمار می‌کنند. از سوی دیگر، دموکراسی‌های مدرن می‌توانند بیانِ حقیقت درباره‌ی چگونگی کارکردِ نظام‌شان را تاب آورند. برخی استدلال می‌کنند که دموکراسی‌ها در واقع به این وسیله تقویت هم می‌شوند زیرا برخلافِ حکومت‌های خودکامه، زمانی که سیاست‌ها و برنامه‌های حکومت شناخته می‌شود و در معرضِ نقدِ همگانی قرار می‌گیرد، می‌توان

---

۱. Paul Joseph Goebbels (۱۸۹۷-۱۹۴۵) رئیس ماشین تبلیغاتی نازی‌ها.

آن‌ها را مورد اصلاح قرار داد یا در صورت لزوم متوقف‌شان ساخت. حکومت‌های به‌خصوصی را می‌توان زیرسؤال برد، بی‌اعتبار کرد، و حتا از قدرت به زیرکشید، اما ثباتِ رژیم یا کلِ نظامِ حکومتی معمولاً مورد تهدید نیست (مگر آن‌که افکار عمومی به‌این باور برسد که همه‌ی سیاست‌مداران فاسد و منفعت‌طلب اند، یا این‌که حتا خود فعالیتِ سیاسی هم امری است فاسد).

دوم، مقایسه آشکار می‌کند که حکومتِ باز و شفاف و نه صرفِ آزادی، دست‌رس‌پذیری و گردشِ اطلاعات، می‌توانند به‌اندازه‌ی مشارکتِ حقیقی مهم باشد. نمی‌خواهم حتا برای لحظه‌ای مشارکت را (به عنوان شالوده‌ای برای آموزش اخلاقی و نیز سازوکاری از حکومت دموکراتیک) کم‌اهمیت جلوه دهم، اما در مقیاسِ دموکراسی‌های مدرن محدودیت‌های شدیدی پیش روی آن مشارکتِ مستقیمی که دست‌کم ایدئالِ دموکراسی‌های کهن و جمهوری‌های مدنی بود، قرار دارد. بنابراین، حکومت‌هایی که سرزمین‌های پهناوری دارند [و بنابراین امکان مشارکت مستقیم مردم در آن‌ها وجود ندارد] ــ با آگاهی از این مسأله که مردم می‌دانند آن‌ها چه می‌کنند (چیزی کاملاً نو در تاریخ) یا به بیان دیگر با آگاهی از افکار عمومی ــ به همان اندازه محدود و تحت‌نظارت اند که در صورتِ مشارکتِ مستقیمِ مردم، چنین بودند. همچنین حکومت‌ها نیاز دارند تا بدانند که آیا جامعه از آن‌ها پیروی خواهد کرد یا نه. برخی قوانین برای آن‌که موفق شوند نیازمندِ تغییرِ رفتارِ شهروندان هستند، نه صرفاً احترام به قانون یا ترس از آن (مثلاً محدودیت سرعت، برنامه‌های بهداشت همگانی، صرفه‌جویی در انرژی، روابطِ نژادی و غیره). ساموئل ه. بیر، دانشجوی آمریکایی دانایی که در رشته‌ی سیاستِ بریتانیا درس

می‌خواند، یک‌بار گفت که پارلمان (انگلستان) به همان اندازه که وسیله‌ای برای نمایندگیِ رضایتِ موجود (میانِ مردم) است، ابزاری برای «بسیجِ رضایت» هم هست. برای بسیجِ یک رضایتِ آگاهانه، تصویبِ آزادیِ دست‌رسیِ مردم به اطلاعات دولتی احتمالاً همان‌قدر مهم است که پیش‌برد و اصلاحِ نظامِ نمایندگیِ انتخابی.

حادثه‌ی ژاپن

این حکم که حقایقِ مربوط به نظام‌های دموکراتیک را می‌توان و باید گفت، اما انجام چنین کاری با نظام‌های خودکامه آن‌ها را به مخاطره می‌افکند، در متنِ حکایتِ عبرت‌آموزی از ماسائو مارویاما، اندیشگرِ سیاسی و تاریخ‌نگارِ فرهنگ ژاپنی، آمده است. کونو هیروناکا در ابتدا سنت‌گرایی بود که به شدت با مدرنیزاسیونِ برنامه‌ریزی شده‌ی ژاپن مخالفت می‌کرد، اما بعدها بنیان‌گذار و رهبر حزب لیبرال ژاپن شد. او در یادداشت‌های خود شرح داد که چگونه در اثر خواندنِ کتابِ *درباره‌ی آزادی* جان استوارت میل اندیشه‌های‌اش دگرگون شدند (این‌که متجددان ژاپنی چه کتابی را برای ترجمه برگزیده بودند، جالب است).

> نخستین بار بر پشت اسب سوار بودم که این کتاب را خواندم. در چشم به هم‌زدنی کل شیوه‌ی اندیشیدن‌ام دگرگون شد. تا آن زمان تحت‌تأثیر کنفسیوس‌گرایان چینی و اندیشمندان کلاسیک ژاپن قرار داشتم، و حتا به دفاع از «ترکِ سیاست بَربَروار» [یعنی سیاست نوسازی ژاپن] متمایل بودم. اکنون تمام این اندیشه‌های نخستین‌ام، مگر آن‌ها که *به راست پیمانی و وفاداری فرزندی مربوط بودند*، خُرد و پاره‌پاره می‌شدند. در همان‌دم می‌دانستم که از این پس آزادی انسانی و حقوق بشر را باید بیش از هرچیز دیگر گرامی بدارم.

ماروياما با خشمِ اندوه‌باری خاطرنشان کرد که زیان‌بار بودنِ این دو شرط (راست‌پیمانی و وفاداری فرزندی)، یعنی دو تمامیتِ مستقلی که هیروناکا وابسته به یکدیگر می‌دیدشان، هم برای دموکراسی ژاپنی و هم برای یک «علمِ سیاسی» آزاد یا مطالعه‌ی انتقادیِ سیاست ثابت شده است. «کونو ذره‌ای آگاه نیست که نگاه‌داشتِ این اخلاقِ سنتی ممکن است برای لیبرالیسم دشواری به وجود آورد.» چرا که «وفاداریِ فرزندی» به این معنا بود که هیچ انتقادِ آشکاری نباید از یکی از اعضای خاندانِ (خانواده‌ای بسیار گسترده) شخص صورت پذیرد، و «راست پیمانی» هم به این معنا بود که وقتی قوانین به نام امپراتور از تصویب مجلس گذشتند، که در بریتانیا و آلمان هم سنتی حسنه به شمار می‌آمد، هیچ تحقیق و تفحصی درباره‌ی چگونگی و چراییِ آن جایز نبود. این مسأله دموکرات‌ها و لیبرال‌ها را، هنگامی که در مجلس یا پارلمان دهه‌ی ۱۹۶۰ با ملّت‌پرستان[۱] رو در رو می‌شدند، هم از نظر اخلاقی و هم از لحاظ سیاسی در موضع ضعف قرار می‌داد. ماروياما خاطرنشان ساخت که قانونِ امپراتوریِ آموزش، که سندی ملت‌پرستانه به شمار می‌آمد، اندکی پیش از نخستین نشستِ پارلمان اعلام شد، و در نتیجه مجلس مذکور نمی‌توانست در آن چون‌وچرا کند، زیرا دولت ژاپن همچون تمامیتی اخلاقی انگاشته می‌شد که از حقّی بی‌چون‌وچرا در تعیین ارزش‌ها برخوردار است. تا همین اواخر در انگلستان هم دیدگاهی وجود داشت که معتقد بود پادشاه و کل خانواده‌ی سلطنتی باید مظهر و عاملِ همبستگیِ ارزش‌های اخلاقی باشند.

هم‌سنجی‌ها به همان ترتیب که ممکن است اعتماد به نفس بیافرینند، گاهی هم می‌توانند اسباب نگرانی شوند. در دهه‌ی ۱۹۳۰ کشورهای

---

۱. Ultranationalists: ناسیونالیست‌های افراطی

دموکراتیک در این دیدگاه اتفاق‌نظر داشتند که جوامعِ آزاد به‌خاطر کارایی و کفایت‌شان هزینه پرداخته‌اند، و این برخلافِ فراشدِ مدرنیزاسیونِ نظام‌های خودکامه‌ای چون ژاپن و، بیش از آن، آلمانِ نازی، ایتالیای فاشیست، و اتحاد شوروی بود، که هریک ادعای توتالیتربودن، یعنی کنترل کامل بر اقتصادشان و، افزون بر آن، استفاده از چنین کنترل مؤثری برای تجدید تسلیحاتی را داشتند. اما بسیاری از سخن‌رانان و همچنین مطالبِ سرمقاله‌ها (در کشورهای خودکامه و توتالیتر) چنین می‌گفتند که هزینه باید پرداخته شود. مدیریتِ عملیِ جنگ جهانی دوم نشان داد که بسیاری از این ادعاها پوچ و بی‌اساس بود. ادعاهای موسولینی درباره‌ی کارایی و کفایت لاف‌هایی توخالی ازآب درآمدند؛ هیتلر به ادارات و رهبرانِ احزابِ مختلف و حتا سرویس‌های اطلاعاتی رقیب اجازه داد تا در تهیه‌ی لوازم جنگی با یکدیگر رقابت کنند، که این امر تا حدودی به واسطه بی‌کفایتیِ اداریِ خودش بود و قدری هم جهت اعمالِ سیاستِ «تفرقه انداز و حکومت کن»؛ و استالین با پارانویای نسبتاً مشابه‌اش (انگار قدرت مطلق هیچ‌گاه نمی‌گذارد آدم‌ها احساس امنیت داشته باشند) بیش از دو سومِ افسران ارتش حرفه‌ای را در میانه و اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰ تصفیه کرده بود؛ و در ژاپن قطع اعتماد و تماس میان ارتش و رهبران سیاسی به نادیده‌گرفتن هرگونه عاملِ تأثیرگذارِ سیاسی در تعیین اهدافِ واقع‌گرایانه‌ی جنگی از سوی ارتشیان انجامید. شگفت آن‌که وقتی بریتانیا تحت فشار قرار گرفت و ایالات متحد مورد حمله‌ی ژاپن واقع شد، هردو کشور بیشتر و فعالانه‌تر از آلمان نازی به بسیج اقتصادی برای جنگ دست زدند. در بریتانیا، کارمندان رده‌بالای کشوری که تا پیش از جنگ نه به برنامه‌ریزی اقتصادی اعتقاد داشتند و نه آن را ممکن می‌دانستند، به سرعت اقتصادی برنامه‌ریزی شده به وجود

آوردند که حتا سربازگیری از میان کارگران و زنان را هم دربرداشت. نازی‌ها، عمدتاً بنا به دلایل ایدئولوژیک، تا زمانی که شکست در برابر چشمان‌شان آشکار نشده بود، به سربازگیری از میان زنان نپرداختند.

چگونه یک دموکراسی می‌تواند ناگهان خود را به یک اقتصاد جنگیِ واقعی تبدیل کند؟ پاسخ شاید در یک ویژگیِ بنیادین جوامع آزاد نهفته باشد. ارسطو از مدت‌ها پیش آن را دریافته بود. چگونه یک مستبد می‌تواند آرزوی ابقای خود در قدرت را داشته باشد؟ ارسطو منحصربه‌فردترین پاسخ را داد. فرد مستبد باید همه‌ی مردانِ بافضیلت (*arete*) را «پیرامونِ دروازه‌های قصر معطل و بلاتکلیف» نگاه دارد و همه‌ی *مجالس بزم و بحث*،[1] یعنی آن انجمن‌های باده‌نوشی و گردهمایی‌های اجتماعی را که در آن‌ها مردانی از موقعیت‌های مختلف، نیمروزهای طولانی را به‌گفت‌وگو، رفع خستگی، یا نظایر آن می‌گذرانند، قدغن نماید. چرا؟ معطل‌گذاردنِ مردانِ توانا به معنای زیرنظرداشتن آن‌ها ـ همان مردانِ علامت‌دار ـ و بازداشتن‌شان از توطئه بود. اما ممنوعیت *مجالس بزم و بحث* دیگر چرا؟ زیرا در چنین نهادهای غیرسیاسی‌ای است که انسان‌ها برای نخستین بار اعتماد متقابل را می‌آموزند. و بدون اعتمادِ متقابل سرنگون‌ساختنِ استبداد ناممکن است. من فکر می‌کنم بسیجِ کاملِ اقتصادِ جنگیِ بریتانیا به‌این علت بود که مردم به‌یکدیگر اعتماد داشتند، تصمیمات را می‌شد به مردم واگذار کرد، و بر این اساس مردم می‌توانستند با یکدیگر کار کنند تا برنامه‌های حکومت مرکزی را بدون پی‌گیریِ مرکزیِ بازبینانه به‌انجام رسانند. (این هنری است که متأسفانه امروزه دیگر در مواقع غیراضطراری چندان به‌کارش نمی‌بندیم

1. symposia

ــ مثلاً اختصاص زمان فراوان برای پرداختن به شیوه‌های دقیقِ پاسخ‌گویی و بازبینی جهت تضمینِ کاراییِ کارمندانِ دولت درواقع ایشان را از انجام کارشان بازمی‌دارد، و تنها نشان‌گر کاهش اعتماد به این مسأله است که آنان می‌توانند کارشان را بنابر فهم خودشان از وظیفه‌ی حرفه‌ای به انجام رسانند.)

سابقاً به دانشجویان‌ام می‌گفتم که رومِل[1] به عنوان سربازی حرفه‌ای، محل ورود متفقین در سال ۱۹۴۴ را درست حدس زد. اما چون هیتلر به جای آن‌که قضیه‌ی حمله‌ی نورماندی را باور کند فریبِ بلوفِ پَس دو کَله[2] را خورد، رومل می‌بایست تانک‌های خود را دور از موقعیت، در نیمه راهِ نورماندی و پس دو کله قرار می‌داد، که چنین جسارتی هم به خرج داد. حتا با این وجود، او ناگزیر بود سه روز صبر کند تا هیتلر بپذیرد که پیاده‌شدنِ متفقین در نورماندی یک بلوف نیست. آن‌موقع هم دیگر خیلی دیر شده بود. به نظر من، اگر یک فرمانده‌ی بریتانیایی ابتکار عمل به خرج می‌داد، از فرامین چرچیل سرپیچی می‌کرد، و در جنگ به پیروزی می‌رسید، بی‌هیچ گزافه‌گویی دوکِ چلتنهام،[3] سوربیتون،[4] ایست‌هَم،[5] یا

---

۱. اروین رومل (Erwin Johannes Eugen Rommel) (۱۹۴۴-۱۸۹۱) ملقّب به «روباه صحرا» مشهورترین ارتشبد آلمان نازی در جنگ جهانی دوم بود که به پیروزی‌های فراوانی به‌ویژه در شمال آفریقا دست یافت.

۲. نامِ ناحیه‌ای است در شمال فرانسه که به «تنگه‌ی دُوِر» ــ باریک‌ترین قسمت آبراه انگلیس ــ اطلاق می‌شود. در اواخر جنگ جهانی دوم، نیروهای متفقین دست به یک بلوف نظامی ــ استراتژیک زدند، به‌این ترتیب که وانمود کردند عملیات نظامی حمله به خاک اروپا از راه پس‌دوکله صورت می‌پذیرد، نه از راه نورماندی، و این‌چنین ارتش هیتلر را غافل‌گیر کردند.

۳. نام شهر و منطقه‌ی ثروت‌مندی است در گلوسِسترشایر انگلستان.

۴. ناحیه‌ای است در حومه‌ی لندن و نزدیک رود تِیمز (Thames).

۵. منطقه‌ای است واقع در نیوهَم در شرق لندن و شمال رود تیمز.

چیزی شبیه آن می‌شد؛ و اگر شکست می‌خورد، فرمان‌داریِ کل باربادوس[1] یا فالکلند[2] در انتظارش بود. اما اگر رومل چنین می‌کرد و شکست می‌خورد، سرنوشتی جز مرگِ آنی و علنی انتظارش را نمی‌کشید؛ و اگر هم موفق می‌شد، دوره‌ی کوتاهی از تقدیر حرفه‌ای دریافت می‌کرد، البته پیش از آن‌که به طور کامل عزل و پاک‌سازی شود؛ و این برکناری بیش از آن‌که به سبب مخالفت با اراده‌ی پیشوا بوده باشد، ناشی از تردید در دانشِ بی‌پایانِ هیتلر بود. در دموکراسی‌ها، اعتمادِ انسان‌ها به یکدیگر بیشتر است، نه فقط به این دلیل که از کسی انتظارِ دانشِ بی‌پایان نمی‌رود، بل همچنین به این خاطر که نتایج شکست کمتر شدید و جدی است؛ مردم به دستان خودشان و به قضاوت خودشان اعتماد دارند، و ابتکار و نوآوری را تمرین می‌کنند. شاید لینکلن چنین قواعدی را مدنظر داشت که می‌گفت تا آن زمان که به مَک کِلِلان،[3] فرمانده‌ی ارتش‌های آمریکا، در کسب پیروزی‌های نظامی اعتماد دارد، برای‌اش مهم نیست که آیا او در کار توطئه‌چینی برای احراز مقام ریاست جمهوری یا دیکتاتوری در شرایط فوق‌العاده هست یا نه (که البته در زمینه‌ی کسب پیروزی هم به او اعتماد نداشت، بنابراین برکنارش کرد). همچنان که میلِ به انتقام می‌تواند درست برخلاف نیاز به سازش سیاسی عمل کند، اعتماد متقابل (که سرچشمه‌ی هرگونه سازش و مصالحه است) هم شرطی اساسی برای کنش سیاسی به شمار می‌آید، و به هر ترتیب اعتماد را بیشتر در دموکراسی‌ها می‌توان یافت تا در نظام‌های خودکامه.

---

۱. جزیره‌ای است واقع در شرق دریای کارائیب و غرب اقیانوس اطلس.

۲. نام مجمع‌الجزایری است در جنوب اقیانوس اطلس و ۳۰۰ مایلی ساحل آرژانتین که از دو جزیره‌ی بزرگ فالکلند شرقی و فالکلند غربی تشکیل شده است.

3. McClellan

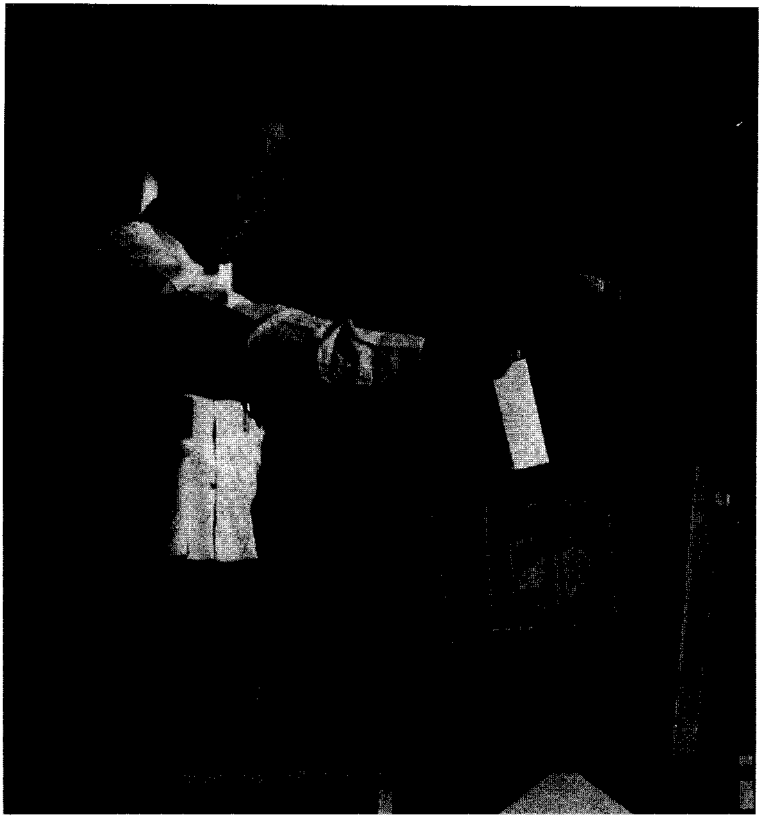
فصل هفتم

شهروندی دموکراتیک

پس بگذار تا نیایش کنیم باشد که چنان شود
که هرآینه چنان هم خواهد شد
....
این‌که انسان‌ها یکایک از برای هم
برادر باشند در سرتاسر جهان.

(رابرت برنز)

بیشتر تمهیداتِ نهادی‌ای که خاصِ دموکراسی‌های مدرن هستند، نخست در جمهوری‌ها یا سلطنت‌های مشروطه به‌وجود آمدند. بسیاری از این تدابیرِ پیشا ـ دموکراتیک علیهِ طبقه‌ی حاکمِ کهن مورد استفاده قرار گرفتند تا قانون اساسیِ دموکراتیک‌تر، و گاه جامعه‌ی دموکراتیک‌تری بیافرینند. سهل است اگر کسی بگوید که تمایزِ میان شهروندان و رعیت‌ها به تدریج محو شد ــ گاه چنین بود، گاهی هم نه. در انگلستان، اندیشه‌ی شهروندیِ قانونی که همچون رعیتِ شاه بودن تعریف می‌شد، عمر درازی داشته است. مهاجرانی که خواستار «تابعیت» (یعنی شهروندی قانونی) بودند تا مدت‌ها باید سوگند وفاداری به شاه یا ملکه را ادا می‌کردند. تنها در سال ۲۰۰۲ قانون «سوگند و تعهد شهروندی» جدیدی تدوین شد که تعهد به محترم شمردن حقوق و آزادی‌های کشور انگلستان و ساکنان‌اش، حفظ ارزش‌های دموکراتیک‌اش، رعایت قوانین‌اش، و اجرای وظایف و تعهدات شهروندی را به قانون پیشین افزوده بود.



نلسون ماندلا در حال رأی‌دادن در نخستین انتخابات غیرنژادپرستانه و کاملاً دموکراتیک آفریقای جنوبی، ۱۹۹۴

تعهد آخر، گرچه کمی مبهم است، اما جالب توجه به نظر می‌رسد. اگر وظایف و تعهدات شهروندی صرفاً به معنای اطاعتِ سنتی از قوانین به‌جای حمایت از قوانین (یا چنان‌که برخی می‌گویند، شهروندِ

خوب‌بودن) است، در این صورت این تعهد بیش از سخنی زاید و تکراری نیست. پس چنین به نظر می‌رسد که این سخنان بر نقش فعالانه‌تری برای شهروندان دلالت دارند؛ این‌که وظیفه‌ای هست مبنی بر احترام به حقوق و آزادی‌های موجود در انگلستان. فیلسوفان سیاسی استدلال می‌کنند که رابطه‌ای نزدیک، و حتا دوسویه میان حقوق و وظایف وجود دارد: این‌که من و شما نمی‌توانیم آن‌چه را که حق خود می‌پنداریم بیان کنیم بی‌آن‌که ضمناً وظیفه‌ی در نظرگرفتنِ تأثیراتِ محتملِ آن حق بر دیگران، و بنابراین وظیفه‌ی تأیید و احترام نسبت به حقوق دیگران را پذیرا شویم؛ به همین ترتیب اگر من و شما آن‌چه را که ممکن است مسیر وظیفه‌ی شهروندی‌مان بدانیم دنبال کنیم، این بدان معنا است که ما فکر می‌کنیم دیگران هم وظیفه‌ای مشابه دارند و باید دانش، مهارت‌ها و امکانات لازم برای تمرین چنان وظایفی به آن‌ها داده شود. بنابراین چنین به نظر می‌رسد که وزارت کشور، خواه آگاهانه و به عنوان سیاست حکومتی، یا شاید ناآگاهانه و به پیروی از روحِ دگرگون‌شونده‌ی دوران (آلمانی‌ها واژه‌ی خاصی برای بیان این منظور دارند: zeitgeist [*روح دوران*])، می‌گوید برای آن‌که شما یک شهروند مهاجر بریتانیایی جدید به شمار بیایید، باید شهروندی فعال باشید یا باید چنین ضرورتی را تشخیص دهید. به این ترتیب، الگوی جمهوری‌خواهانه به الگوی پادشاهی پیوند خورده است. در آمریکا تا مدت‌ها یک آزمون شهروندی به همراه مراسمی در برابر پرچم جهت سوگند وفاداری به قانون اساسی برای مهاجران وجود داشت. داشتن یک قانون اساسی مدوّن در نظامی دموکراتیک، حتا اگر یک قانون اساسی پیشا ـ دموکراتیک به شمار آید، ترسیم هرگونه خط تمایز میان حقوقِ قانونیِ شهروندی و وظایف موردانتظار از شهروند را ـ دست‌کم روی کاغذ ـ دشوار می‌سازد.

نهادها

شهروندیِ فعال برای آن‌که مؤثر و کارا باشد، نه‌تنها به اراده و مهارت بل به اندکی شناخت از نهادها، البته نه‌شناختی انتزاعی یا دانشی آکادمیک و جامع، بل به شناختی عملی از این‌که کدام اهرم‌های قدرت با کدام مقاصد خاص مناسبت دارند، نیاز دارد. تلاش برای مقایسه‌ی کاراییِ هریک از اشکال گوناگون نهادها در دموکراسی‌های مختلف بسیار فراتر از گستره‌ی این کتاب است. اندیشمندان سیاسی زیاد این کار را انجام می‌دهند، اما من همواره تردید داشته‌ام که هرگز بتوان دو مورد مشابه را، با آگاهی از این‌که یک امر واحد در بستر تاریخ‌ها و فرهنگ‌های ملی مختلف چقدر متفاوت عمل می‌کند، با یکدیگر مقایسه کرد. انگلستان، پس از جنگ، در دوره‌ی عقب‌نشینی از امپراتوری، الگوهای وِست مینستری[۱] حکومت پارلمانی را تقریباً در سرتاسر مستعمرات پیشین‌اش برجای گذاشت. اما هیچ‌یک از این الگوبرداری‌ها چنان‌که انتظار می‌رفت عمل نکردند، بعضی‌شان کاملاً شکست خوردند، و حتا آن‌جا که شکستی در کار نبود (همچون مورد هند)، دانش پیشینی از روش‌های وست مینستری می‌توانست به جای کمک به فهم بستر، پویش‌ها، دشواری‌ها، و امکانات جدید، مانعی تعصب‌آمیز بر سر راه آن بیافرینند.

با این‌حال برخی ویژگی‌های نهادیِ کلی هم در دموکراسی‌های مدرن وجود دارد. در این میان، بعضی ویژگی‌ها بدیهی اند و بعضی کمتر

---

۱. مدل یا سیستم وست مینستری اصطلاحی است که به طور کلی بر حکومت دموکراتیک پارلمانی (در مقابل حکومت دموکراتیک ریاستی) دلالت دارد و منشأ آن نظام سیاسی بریتانیا است؛ وجه تسمیه‌ی آن، کاخ وست مینستر واقع در منطقه‌ای به همین نام در شهر لندن است که پارلمان بریتانیای کبیر در آن قرار دارد.

چنین اند؛ با این وجود بگذارید تمام آن‌ها را بَرشمارم. ویژگی‌هایی را که در این‌جا ذکر می‌کنم، البته با بیانی متفاوت و اندکی تغییرات و اضافات، از مقاله‌ی خوب پروفسور رابرت دال[1] در *دانش‌نامه‌ی بین‌المللی علوم اجتماعی و رفتاری* وام گرفته و بر اساس مقولات مطرح در آن مقاله تدوین کرده‌ام؛ هرچند این دیدگاهِ او را که بیشتر این ویژگی‌ها اختصاصاً مدرن هستند، نمی‌پذیرم.

• *نمایندگان منتخب.* نظارت بر حکومت به وسیله‌ی اعضای یک پارلمان یا مجلس و نظایر آن. در واقع دال از «مقامات منتخب» نام می‌برد که در بسیاری از بخش‌های ایالات متحد یا کم‌یاب اند یا کاملاً خاص. (وقتی قضات و دادستان‌های ایالتی هم انتخابی باشند، آن‌گاه وجه پوپولیستی دموکراسی بیش از سویه‌ی لیبرال آن مجال ظهور یافته است.)

• *انتخابات آزاد، عادلانه، و دائمی.* دال در ادامه‌ی این عبارت می‌افزاید: «که در آن اعمالِ فشار نسبتاً اندک است». امروزه هیأت‌های نظارت بر انتخابات به بسیاری از کشورها سفر می‌کنند و می‌کوشند تا انتخاباتِ دموکراتیک را، پس از ظهور از دل دیکتاتوری‌های نظامی، بر پا دارند یا از نو برقرار سازند؛ این هیأت‌ها به دنبال کشف اعمالِ فشار و تقلب در انتخابات هستند (که چندان هم در انگلستان ناشناخته نیست).

• *آزادی بیان.* «شهروندان حق دارند تا [عقاید] خود را درباره‌ی موضوعات سیاسی که به طور جامع تعریف شده است، رها از خطر مجازات شدید بیان کنند...». البته که چنین است، اما آیا واژه‌ی «سیاسی» در این‌جا لازم است؟ مسلماً سرکوب آزادی بیان در حکومت‌های خودکامه با

1. Robert Dahl

انگ‌هایی چون «سیاسی» محقق می‌شود؛ اما همچنین می‌توان با صراحت گفت که ممنوعیت آموزش جنسی در دبیرستان‌های دولتی، سیاسی نیست ــ بل به سادگی مسأله‌ای است مربوط به اخلاقِ شخصیِ هیأت‌مدیره‌ی مدرسه، والدین، و حتا قانون‌گذاران، نه موضوعی برای مُصالحاتِ سیاسی.

• *دسترسی به منابع اطلاعاتی مستقل و جایگزین.* دال حق دارد که این مورد را بی‌فاصله پس از «آزادی بیان» می‌آورد، چه آزادی بیان بی‌فایده خواهد بود اگر منابع مستند جهت به چالش‌کشیدن نشریات حکومتی و توان آن‌ها در دست‌کاری، پنهان‌سازی یا حتا جعل آمار وجود نداشته باشد، به ویژه اگر حکومت تأثیر یا حتا کنترلی بیش از اندازه بر مطبوعات و رسانه‌های رادیویی ـ تلویزیونی داشته باشد.

• *انجمن‌های خودگردان.* شهروندان باید از «حق تشکیل انجمن‌ها یا سازمان‌های نسبتاً مستقل، شامل احزاب مستقل سیاسی و گروه‌های ذی‌نفع» برخوردار باشند. بی‌شک، به تأسّی از توکویل، این اصلی اساسی برای آزادی و دموکراسی به شمار می‌آید؛ اما چنین به نظر می‌رسد که احزاب سیاسی در دموکراسی‌های مدرن نهادهایی اساسی هستند که حکومت را به رأی دهندگان وابسته می‌سازند. بنابراین یک نظام «چندحزبی» شاید سزاوار عنوانی مستقل باشد. و این مسأله که الزاماتِ تازه‌ی سیاست‌های چندفرهنگی تا کجا می‌تواند پیش رود، امری است پیچیده و دشوار (همچنان که خودانگاره‌ی دولت‌های بریتانیا و ایالات متحد درباره‌ی میزان چندفرهنگی‌بودن‌شان چنین است).

• *شهروندی فراگیر.* «هیچ فرد بالغی را که به طور دائمی در کشور اقامت دارد و تابع قوانین آن است نمی‌توان از حقوقی که از آنِ شهروندان است و

برای پنج نهاد سیاسی‌ای که در بالا آمد ضروری است، محروم ساخت.» اما توجه کنیم که حق رأی اغلب به ساکنان دائمی اعطا نمی‌شود. احساسات ملی می‌تواند از اهمیت به‌سزایی برخوردار باشد. و قوانین مربوط به وضعیت حقوقی همسرِ خارجی غالباً می‌تواند استثنایی و منحصر به فرد باشد.

با این‌حال شاید رابرت دال چیزی را مسلم فرض کرده که نباید مسلم فرض شود، به ویژه در دموکراسی‌های جدید یا در حال ظهور: ضرورت *استقلال واقعی قوه‌ی قضائیه* از دولت و حمایت واقعی قانون اساسی از *استخدام* کشوری *عادلانه* و نسبتاً *بی‌طرفانه*. شاید او پاسخ می‌داد که اگر ایالات متحد آشکارا دموکراسی‌ای *فاقدِ* این دو ویژگی نهادی است، بدان علت است که این‌ها اصلاً پیش‌شرط‌های لازم به شمار نمی‌آیند. من بی‌همتاییِ نسبیِ نهادهای آمریکایی را می‌پذیرم اما می‌توان این کاستی را همچون عنصری از دموکراسی پوپولیست، که توسط دیگر نظام‌ها به نفعِ حکومت خوب رد شده، نگریست. تقریباً تمامی ایالت‌های غربی آمریکا در دهه‌ی ۱۹۰۰ تمهیدات قابل‌توجهی را جهت تأمین سیاست پوپولیستی به تصویب رساندند: موادی جهت پیشنهاد قانون‌گذاری بنا به درخواست مردمی، جهت انجام *رفراندوم‌ها*، و جهت *فراخوانی و برکناریِ* مقامات انتخابی. همه‌ی این موادِ قانونی بر جای نماندند و مزایا و مواهب‌شان هم بسیار جوراجور و گونه‌گون بود.

به این ترتیب ما دائماً به دور یک نقطه می‌چرخیم. به محض آن‌که فکر می‌کنیم تعریفی دست‌کم صوری و تجربی از دموکراسی ـ یعنی طرحِ ویژگی‌های عام رژیم‌هایی که معمولاً دموکراتیک خوانده می‌شوند ـ به دست آورده‌ایم، درمی‌یابیم که مشکلِ اکثریت‌گرایی یا پوپولیسم

سربرمی‌آورد. شبحِ سرگردانِ افلاتون تسخیرمان کرده است. آری، ما پاسخ را می‌دانیم. تاریخ، خرد، و اخلاق باید به درونِ معجونِ دموکراتیکِ آزادی، حقوق بشر، و برادریِ انسان‌ها ریخته شوند. آن‌گاه می‌توانیم با خیال راحت بر این آمیزه‌ی خوب برچسبِ دموکراسی مدرن بزنیم، حتا اگر برچسب از خود معجون بهتر باشد. پس برای اجتناب از این خوش‌بینی ابلهانه که معجون‌مان همواره معادل حکومت خوب است، آیا نبایدبه هنگام تدوین فهرستی از آن‌دست که پیش‌تر آمد، این دو شرطِ سلبی را هم بر شرایطِ حکومت خوب بیافزاییم: این‌که نه «نظام فاسد» حزبی آمریکا جهت تصدی مقام‌های دولتی و نه قوه‌ی قضاییه‌ی دارای انگیزه‌های سیاسی، هیچ‌یک به عدالت سیاسی، وگاهی حتا به ثبات سیاسی، منتهی نمی‌شوند؟ و دموکراسی‌ها ممکن است در عرصه‌ی سیاستِ خارجی‌شان، به اندازه‌ی نظام‌های خودکامه، ابله، بی‌ملاحظه، و ستیزه‌جو باشند. دموکراسی با پاسخ‌های نهایی سروکار ندارد. فهرست‌ها، مثل تعاریف، چیزی را روشن نمی‌کنند. تنها فراشدِ پیوسته‌ای از سازش میان ارزش‌ها و منافع مختلف وجود دارد، و سیاست هم خود جز این نیست.

شاید گاهی می‌بایست با آن‌چه که مردم اصولِ دموکراتیک می‌دانند کنار آمد. کشیش دکتر یان پِیسلی[1]، نماینده‌ی پارلمان انگلستان و عضو پارلمان اروپا، بارها و به‌گونه‌ای قابل درک شکایت کرده است که ایرلند شمالی به شیوه‌ای غیردموکراتیک اداره می‌شود: اکثریت «دموکراتیک» به وسیله‌ی یک آرایشِ تقسیم قدرتِ تحمیلی، به شدت مصنوعی، و پیچیده که بر یک نظام انتخاباتیِ ساختگی تکیه دارد، از قدرت محروم شده است؛ و تحمیلاتی که به اشاره‌ی پنهان حکومتی بیگانه (دولت

1. Ian Paisley

انگلستان) صورت می‌پذیرد، اوضاع را بدتر هم می‌کند؛ پس هم حاکمیت ملی نقض شده است و هم اصول دموکراتیک. بی‌شک همین‌طور است، اما آن‌چه بنا بود پس از رفع تحمیلِ انگلستان جست‌وجو شود (چنان‌که احتمالاً تامس هابز اگر بود به طعنه تصدیق می‌کرد) صلح بود، نه دموکراسی ناب، یعنی چیزی که شاید برای اکثریت مطبوع نیست اما دست‌کم پذیرفتنی است. بی‌گمان شرایط مذکور دربردارنده‌ی فراشدی سیاسی می‌بود، نه فراشدی کاملاً دموکراتیک. در آفریقای جنوبی، در دوران گذار از دولتی نژادپرست به یک قانون اساسی دموکراتیکِ انتقالی، کنگره‌ی ملی آفریقا شعارِ «هرشخص، یک رأی» را سر داد (در واقع آن‌ها نخست گفتند «هر مرد، یک رأی»، اما به سرعت این خطای کوچک را اصلاح کردند). هیچ‌گونه امکانی برای نفی حق و قدرت رأی‌دادن سیاهان آفریقا و نفی روند تبدیل‌شدن‌شان به اکثریتی نیرومند در نظام جدید وجود نداشت. اما این تمامِ مسأله نبود. رهبران آنان می‌دانستند که نه‌تنها می‌بایست راه‌حلی صلح‌آمیز جست‌وجو کنند، بل همچنین باید به دنبال راه‌حلی باشند که فرار سرمایه و سرمایه‌گذاری را در پی نداشته باشد. بنابراین محدودیت‌های قانونیِ سخت‌گیرانه به همراه یک منشورِ حقوق تبدیل به بخشی از سازش‌های سیاسی قانون اساسی جدید شدند که به طور ویژه تضمین‌کننده‌ی حقوق سفیدپوستان آفریقای جنوبی بودند. «کمیسیون صلح» (منع مجازات تخلفات گذشته از حقوق بشر، در عوضِ اعترافاتِ راستین) را می‌شد گونه‌ای انکار اصول عدالت و حقوق اکثریت دانست؛ اما این هم سازشی برای برقراری صلح و ثبات اقتصادی و سیاسی بود. دموکراسی از طریق سازش‌هایی نسبتاً مشابه به اسپانیا و شیلی هم بازگشت. مشخص شد که «حاکمیت مردم» باید محدودیت‌هایی داشته باشد. امنیت و آینده‌ی جمهوری، جمهوری‌خواهی، و حکومت

دموکراتیک در برابر مخاطرات بزرگی همچون انتقام‌جویی و حتا اجرای عدالت علیه جنایت‌کاران و ناقضان حقوق بشر قرار گرفته بود.

لیبرالیسم و جمهوری‌خواهی

امروزه بیشتر مردم مایل اند که درگیری و تماس‌شان با امور دولتی و سیاسی را در کمترین سطح نگاه دارند. ما از فوایدِ قوانینِ شناخته‌شده و قابل قبول بهره می‌بریم (مگر مردم بسیار فقیر یا افراد مورد تبعیض). دولت لیبرال، آن‌گونه که طی دو سده‌ی گذشته در اروپا و آمریکای شمالی توسعه یافت، چارچوبی را پدید آورد که درون آن مردم قادر شدند تا زندگی شخصی و تجاری‌شان را با حداقل مداخله (در امور سیاسی) پیش برند. مداخلات آنان به طورکلی محدود بود به رأی‌دادن در انتخابات عمومی. افراد نسبتاً اندکی بیرون از جنبش‌های کارگری در احزاب سیاسی فعالیت داشتند؛ بیشترشان به واگذاری امور سیاسی و همگانی به گروه نسبتاً کوچکی از مردم که تحت‌نظارت دقیق مطبوعات و، دست‌کم تا اندازه‌ای، تحت مراقبت دادگاه‌ها قرار داشت، قانع بودند. این طبقه‌ی سیاسی گاه شامل سوسیال دموکرات‌هایی بود که اکثریتِ جنبش طبقه‌ی کارگر را نمایندگی می‌کردند، و گاه مرکب از محافظه‌کاران یا دموکرات مسیحی‌هایی بود که دولتِ رفاه را پذیرفته بودند یا چنان در دلِ آن پرورش یافته بودند که هرگونه نارضایتی از نظام را فرومی‌نشاندند. میان آن‌ها تفاوت‌های سیاسی جدی‌ای در زمینه‌ی تلاش برای بازتوزیعِ درآمدها وجود داشت، البته این تفاوت‌ها محدود بود و هیچ‌یک را هرگز به‌کشتن مرغی که تخم‌های طلا می‌گذاشت، یعنی نظام بازار سرمایه‌داری، برنمی‌انگیخت. افراد ذی‌نفوذِ بازار از مالیاتِ بالاتر به خاطر اهداف سیاسی یا اخلاقی بیزار بودند و اغلب به طور عصبی درباره‌ی

فروپاشیِ قریب‌الوقوعِ نظام تجارت آزاد سخن می‌گفتند، که البته هرگز چنین نبود. اما زمانی فرارسید که پیروزیِ سرمایه‌داریِ پس از جنگ، به پدیدآمدنِ طبقه‌ی متوسطی بزرگ‌تر از طبقه‌ی کارگر قدیمی انجامید، طبقه‌ی متوسط جدیدی که قادر به خریداری کالاهای مصرفی بود، و می‌توانست به‌گونه‌ای شناور از جهانِ کهنِ الزامات، ضرورت‌های محض، و صرفه‌جویی‌های شدید برای شرایط اضطراری، بگسلد. در بریتانیا فروشگاه‌های تعاونی جای خود را به سوپرمارکت‌ها دادند. این همان جامعه‌ی مصرفی بود. تاچریسم و ریگانیسم این جامعه را به وجود نیاوردند. این دو، خود فرآورده‌های جامعه‌ی مصرفی بودند. اکنون آنان می‌توانستند در انتخابات پیروز شوند بی‌آن‌که خود را به خاطر رفاه طبقه‌ی کارگر به زحمت بیاندازند، چه این طبقه، برای نخستین بار در تاریخ، دیگر طبقه‌ی اکثریت به شمار نمی‌آمد و به سرعت در حال تبدیل‌شدن به لایه‌ی اجتماعی زیرینِ طبقات دیگر بود ـ طبقه‌ای سیاست زدایی‌شده و فاقد سازمان که دیگر از حمایت نظام رقابتِ حزبیِ دموکراتیک هم برخوردار نبود.

رهبران احزاب قادر بودند مبارزات انتخاباتی را از طریق پاک‌کردن صورت مسأله‌های دشوار، با صمیمیّتی مبهم به جای بحثِ جدّی و واقعی، هدایت کنند. احزاب بنایِ تلاش‌های‌شان را بر میانه‌روی گذاشتند: مالیاتِ پایین‌تر جایگزین هزینه‌های عمومی مانند شعارهای انتخاباتی شد. طبقه‌ی متوسط جدید بسیار بیشتر از طبقه‌ی متوسط پیشین فردگرا و خود ـ و ـ خانواده ـ محور بود، کمتر تمایلی به خدمات دولتی، و کمتر اعتقادی به این موضوع داشت که حقوق مستلزمِ وظایف و مسئولیت‌ها است. رهبران و مدیران احزاب به جای اندیشیدن و دفاع از ایده‌ها و سیاست‌هایی که به نیازهای اجتماعی درازمدت مربوط‌اند،

آشکارا و وقیحانه به تاکتیک‌های انتخابات مستقیم، طرح و برجسته‌سازی شخصیت، و حضور رسانه‌ای، گرایش یافتند. بسیاری از روشنفکرانِ شهری که زمانی تأثیر شایانی بر سیاست سوسیال دموکراتیک داشتند، اکنون به جای پرداختن به فقر یا بی‌عدالتیِ اقتصادی، آرمان‌های کوچک و بزرگی چون «نجات نهنگ‌ها»، «تحریم غذاهای اصلاح ژنتیکی شده»، حقوق حیوانات، و غیره را مورد توجه قرار می‌دهند. آنان نژادپرستی را همچون بی‌حرمتی به شأن و مقامِ انسان و پایمال کردنِ هر شکلِ دموکراسی محکوم می‌کنند، اما به علل ریشه‌ای تبعیض ـ فقرِ مطلق، وضعیت نامساعد اقتصادی، و حتا محرومیت نسبی ـ بی‌توجه اند. در بریتانیا، آن دسته از رهبرانِ سیاسی که معمولاً در برنامه‌های سیاسی و یادداشت‌های‌شان، دموکراسی و آزادی‌های بریتانیا را به سنت‌های بزرگ و قدیمیِ خدمت در حکومتِ محلی و گروه‌های داوطلب نسبت می‌دادند، ناگهان شروع کردند به دست کم گرفتن و حتا بی‌ارزش‌شمردنِ حکومت محلی به عنوان عاملی نامطلوب و غیرقابل پیش‌بینی در عرصه‌ی سیاست ملی و راهبردهای انتخاباتی، و نیز سخن‌رانی‌هایی ایراد کردند با هدفِ احیای روحیه‌ی داوطلبی ـ که مسلماً هم برای شخص سودمند است، هم برای صرفه‌جویی در خدمات دولتی و بی‌بَها کردنِ بیشترِ حکومت محلی، که اندکی پیش از آن همچون یکی از ریشه‌های دموکراسی شناخته می‌شد. در ایالات متحد هم، حوادث وحشتناک ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ تبدیل به بهانه‌ای شد برای برانگیختن احساسات مردمی در بی‌تفاوتی نسبت به سنّتِ شکوه‌مندِ حقوق مدنیِ مبتنی بر قانون اساسی.

متأسفانه من آن‌چه را که اندیشگران سیاسی، با نظرورزی و هوشیاریِ بیشتر، تفاوتِ میانِ دموکراسی لیبرال و اندیشه‌های قدیمی‌ترِ متمایل به

جمهوری‌خواهی مدنی شامل وظیفه‌ی شهروندان نسبت به مشارکت در امور همگانی می‌نامند، با عباراتی نسبتاً پوپولیستی بیان کردم؛ و این نکته را نیز که این مشارکت در امور همگانی دربردارنده‌ی آموزشی اخلاقی است. در بریتانیا و ایالات متحد، دست‌کم دو دهه از احیا و گسترش چشم‌گیر اندیشه‌ی جدی سیاسی می‌گذرد. تنها دشواری آن‌جا است که این اندیشه به دانشگاه‌ها و بحث‌های میان دانشگاهیان و دانشجویانِ باهوش‌ترشان محدود مانده است (این مطالعات کاری بی‌دردسر و آسان همچون بخشِ اعظم مطالعاتِ بازرگانی و تجاری نیست). تنها اندکی از این اندیشه‌ی سیاسی میان سیاست‌مداران و مطبوعات نفوذ می‌کند. کوئنتین اسکینر،[1] یکی از تاریخ‌نگاران برجسته‌ی اندیشه‌های سیاسی، نوشته: «طنزآمیز است که پیش‌رفت دموکراسی‌های غربی با انحطاط آرمان حکومت مردم به وسیله‌ی مردم همراه بوده است.»

> **در میان نویسندگان اخلاقی و سیاسی دوران رنسانس، این توافق کلی وجود داشت که تنها راه بیشینه‌سازی آزادی‌های فرد فرد شهروندان، تضمین ایفای نقش فعال همگی آنان در امور سیاسی است. استدلال این بود که تنها بنا بر چنان مشارکت کاملی می‌توان به جلوگیری از تسخیر حکومت به دست یک طبقه‌ی حاکم امید داشت. با این‌حال از سده‌ی هفدهم دموکراسی‌های برجسته‌ی غربی این دیدگاه را به نفع دیدگاه کاملاً متضاد آن رد کرده‌اند. این اصل بدیهی نظریه‌های لیبرال درباره‌ی رابطه‌ی میان حکومت و حکومت‌شوندگان بوده است که تنها راهِ به حداکثر رساندنِ آزادی باید به حداقل رساندن مطالبات عمومی تا اندازه‌ای باشد که این مطالبات به طور مشروع در زندگی خصوصی ما به وجود می‌آیند.**

من تنها با دوره‌های زمانی دقیقی که او اعلام می‌کند مخالف ام.

1. Quentin Skinner

جمهوری‌خواهی مدتی در جمهوری اولیه‌ی آمریکا به طور جدی وجود داشت، اما در سرمایه‌داریِ دموکراتیکِ «پیروز» مربوط به دوران پس از جنگ داخلی، همچون نیرویی مردمی از میان رفت؛ و چیزی از این رویکردِ ایجابی نسبت به آزادی و رهایی، در جنبش‌های کارگری و چارتیست هم وجود داشت: آزادی تنها به معنای رهایی از مداخله نبود، بل معنای *آزادانه عمل‌*کردن در جهت خیر همگانی یا منافع عمومی را دربر داشت. اما این همه به معنای کم‌ارزش جلوه‌دادن نکته‌ی کلی سخن اسکینر نیست. نظمِ نهادهای سیاسی و قانونیِ دموکراسی‌های مدرن ظاهراً بیش از شهروندِ فعال، به شهروند خوب نیاز دارد: کارِ یک‌دست و امنیتِ نسبیِ نهادهای دموکراتیک در واقع می‌تواند با کاستن از میزانِ نیاز به روحیه‌ی دموکراتیکِ فعال، آن را خاموش سازد. امروزه نه فقط تعداد رأی‌دهندگان در انتخابات، بل تقریباً تمام معیارهای مهمِ مشارکت همگانی در فرایندهای سیاسی، سیر نزولی آشکاری را نشان می‌دهند.

شهروندی

سرانجام باید این پرسشِ اساساً روسویی را پیش کشید: آیا می‌توان افراد را برای یک نظام دموکراتیک تربیت کرد؟ و در پاسخ به این پرسش، مثال کدام حکومت‌ها یاری‌رسان است و کدام نمونه‌ها از پاسخ دورمان می‌سازند؟ زمانی من به ریاستِ یک گروهِ مشاورِ وزیر آموزش و پرورش برگزیده شده بودم، و حوزه‌ی اختیارات‌ام چنین بود: «تشویق و توصیه‌ی آموزش مؤثر شهروندی در مدارس ــ جهتِ بحث پیرامون سرشت دموکراسی و تمرین مشارکت در آن؛ آموزشِ وظایف، مسئولیت‌ها و

حقوق افراد به عنوان شهروند؛ و ارزش فعالیت گروهی برای افراد و جامعه». «آموزش موثر شهروندی» و «تمرین مشارکت»، این حوزه‌ی اختیاراتی بود که باید با آن سر می‌کردم، آن هم به بهاءِ اندکِ سکوتِ موقت درباره‌ی تضاد (یا تناقض؟) این جملاتِ برانگیزنده با شیوه یا سیاستِ کلیِ حکومت در متمرکزسازی و کنترل شدید، به ویژه درون حزب خودش. خوش‌بختانه حکومت‌ها سراسر یکپارچه و منسجم نیستند. مسلماً آن‌ها رفتاری خوب و شهروندانی خوب می‌خواهند، اما اتفاق می‌افتد که زبان و آرمان‌های کهنِ شهروندیِ *فعال* یا جمهوری‌خواهی مدنی هم در بعضی متون کلیدی ناگاه سر برآورند (کوئنتین اسکینر و من گاهی زیادی ناامید هستیم) ـ مثلاً در سوگند جدید برای احراز شهروندیِ قانونی و در متن اختیارات من در آن کمیسیون. گزارش نهایی کمیسیون ما توافق‌آمیز بود و به عنوان برنامه‌ی آموزشی جدید و اجباری در دبیرستان‌های انگلستان پذیرفته شد. در این گزارش آمده بود:

> **هدف ما چیزی جز دگرگونی فرهنگ سیاسی این کشور، هم در سطح ملی و هم در سطح محلی، نیست: برای این‌که مردم خودشان را همچون شهروندانی فعال، راغب، توانا و آماده جهت تأثیرگذاری در زندگی عمومی و دارای درکی انتقادی برای سنجش شواهد پیش از سخن‌گفتن و عمل‌کردن بشناسند؛ برای این‌که بهترین سنت‌های موجود در زمینه‌ی درگیری اجتماعی و خدمات عمومی افزایش پیدا کنند و به طور رادیکال در میانِ جوانان اشاعه یابند، و برای تبدیل جوانان به افرادی دارای اعتماد به‌نفس جهت جست‌وجویِ اشکال تازه‌ی درگیری و کنش میان خودشان.**

اغلب از خود می‌پرسم که چه تعداد از افراد گروه من تشخیص دادند که بیش از تن‌دادن به ضرورت‌های کم‌زحمتِ «شهروند خوب» و «حکومت قانون» دموکراسی لیبرال، در حال امضای برنامه‌ی رادیکالِ

جمهوری‌خواهی مدنی هستند. «نظام شهروندی» برای مدارس ابزارهایی را جهتِ اعمالِ این برنامه‌ی رادیکال‌تر فراهم می‌آورد: بحث بر سر موارد اختلاف؛ کسب مهارت‌های نمایندگی؛ ایده‌ی «سوادِ سیاسی» همچون آمیزه‌ای از مهارت‌ها، دانش و نگره‌ها؛ کسب آگاهی از چندگانگی‌های فرهنگی ـ ملت‌ها، ادیان، و گروه‌های قومی متفاوت در انگلستان؛ تمامی این موارد و آن‌چه افزون بر این‌ها در آن برنامه آمده بود، پیش از این در برنامه‌ی ملی آموزشِ شهروندی جایی نداشت. اغلب با خود می‌اندیشم که آیا حکومت به مثابه‌ی یک کل، تأثیرات تدریجی اما واقعی‌ای را که این برنامه می‌توانست بر جامعه و بر اداره‌ی خود حکومت داشته باشد (امروزه عاملِ این تأثیر ـ اگر اصلاً این برنامه تأثیر چندانی داشته باشد ـ معلمان هستند نه حکومت‌ها)، تشخیص داده بود؟ مردم ممکن است پرتوقع‌تر، درباره‌ی چگونگی دست‌یابی به خواسته‌های‌شان داناتر، و به‌گونه‌ای آزاردهنده، پیش‌بینی‌ناپذیرتر شوند. از چشم‌انداز حکومت‌ها، مشکل شهروندانِ آزاد این است که حکومت هیچ‌گاه به طور کامل مطمئن نیست که آنان این آزادی را چگونه به‌کار خواهند بست.

برخی سیاست‌مداران برجسته در هردو کشور (آمریکا و انگلستان) تلاش می‌کنند تا این تناقضِ میان سهولتِ نظریه‌ی لیبرال دموکراتیکِ اداره‌ی حکومت از سویی و نظریه‌ی برآشوبنده‌تر و پیش‌بینی‌ناپذیرتر جمهوری‌خواهی مدنی از سوی دیگر را بَرطرف سازند. آنان سعی می‌کنند، خواه صادقانه یا به طعنه، شهروندی را به «داوطلبی»، یا در آمریکا به «آموختنِ خدمت»، فروکاهند. اما دشواری این‌جا است: داوطلبیِ بسیار زیاد به سادگی می‌تواند ناشی از خیلِ جوانانی باشد که از اطرافیانِ مسن‌تر و خیرخواه دستور می‌گیرند. داوطلبان می‌توانند خوراکی برای



دیوار برلین، ۸ نوامبر ۱۹۸۹

وضع قوانین باشند، و اگر همچون شهروند با آن‌ها رفتار نشود، یا مسئولیت انجام وظایفی به آن‌ها داده شود که دربردارنده‌ی امکان پیشنهادِ اصلاح ــ در صورت نادرستی یا کم‌مایگی اهداف یا روش‌ها ــ نباشد، ممکن است سرخورده شوند.

بیشتر کشورهای اروپای غربی پیش از این در مدارس‌شان آموزش شهروندی داشتند، و اکنون کشورهای بلوک شرق سابق، تقریباً ناامید از

مواجهه با بدگمانی رایج درباره‌ی حکومت، که حاصل دهه‌ها ارشاد و القاء به جای آموزش است، این آموزش را به برنامه‌های درسی‌شان می‌افزایند. انگلستان این ضرورت را دریافته و دست به‌کار شده است، و آمریکا در آستانه‌ی احیا، بازسازی، و اصلاحِ (نه هم شکل‌کردن ــ برای فهم این مورد خیلی زود است) آموزش مدنی در دبیرستان‌های دولتی‌اش است. شاید انگیزه‌ی اصلی این رویکردِ آموزشی، احیا با ایجاد شهروندیِ خوب است، اما به طورکلی روشن شده است که این امر (شهروندی خوب) تنها می‌تواند پیامدِ جانبیِ مطلوبی از آموختنِ شهروندی فعال، که هدف از آن دادنِ اختیارات به جوانان است، باشد. روش‌های یکنواخت و قدیمی آموزشِ «قانون اساسی» که غیرگفت‌وگویی، فاقدِ مسأله‌آفرینی، و بنابراین خشک و ملال‌آور بود (و اغلب «تعلیمات مدنی» خوانده می‌شد)، امروزه در بهترین حالت یکسر بی‌فایده، و در بدترین حالت دارای نتیجه‌ی معکوس در تشویق روحیه‌ی دموکراتیک، انگاشته می‌شود. حتا در قلبِ جوامعِ مصرفی، و با وجود نمونه‌های ناامیدکننده‌ی کسانی که درگیر زندگی سیاسی‌اند، این گرایشِ کوچکِ تعدیل‌کننده و بالقوه مهم وجود دارد؛ یا دست‌کم نشانه‌ای است از آن که جمهوری‌خواهی مدنی اگر در بسترِ نهادهای دموکراتیک تفوق و چیرگی ندارد، هنوز به هیچ‌وجه شکست خورده هم نیست، چنان‌که آن تاریخ‌نویسِ اندیشه (کوئنتین اسکینر) هم به این نکته اشاره دارد. بعضی مردمانِ خوب بی‌آن‌که در این‌باره چیزی خوانده باشند، بدان عمل می‌کنند.

نتیجه‌گیری

تمام بحث‌های مربوط به دموکراسی غیرقطعی و ناتمام اند. خوش‌بختانه راهِ‌حل‌های نهایی، خواه دوزخی یا ملایم، هولوکاست یا اورشلیمِ جدید

بر زمین، وجود ندارند. ظهور سرمایه‌داری جهانی در میان است، و نه «پایان تاریخ» احمقانه‌ی فوکویاما.[۱] استحکام یا شکنندگیِ نظامِ سرمایه‌داری به میزانِ درک اخلاقی و مسئولیت‌پذیری سرمایه‌داران بستگی دارد (بخش نسبتاً فراموش‌شده‌ی کتاب *ثروت ملل* آدام اسمیت). «دولت‌های مستقل» دیگر به اندازه‌ی گذشته مستقل (اگر بعضی از آن‌ها هرگز چنین بوده باشند) یا قدرت‌مند نیستند، اما جَرح و تعدیل‌های سیاسی‌ای که آن‌ها می‌توانند در عرصه‌ی اقتصادشان صورت دهند، برای ساکنان‌شان بی‌اهمیت نیست. از برخی جهات، اوضاع جهان ناامیدکننده است. این اوضاع، به ویژه آن‌گونه که آرمانِ وودرو ویلسون بود، برای دموکراسی امن نیست. نه سازمان ملل متحد و نه آمریکا رغبت یا قدرتِ لازم برای تلاش جهت تحمیلِ دموکراسی یا حتا حقوق بشر به سرتاسر جهان را ندارند. در مناسباتِ میانِ دولت‌ها دموکراسی حاکم نیست، و باقیِ دولت‌ها همان‌گونه رأی می‌دهند که در مجامعِ بین‌المللی تصمیم‌گیری شده است، اما دولت فعلی آمریکا گروه‌های بانفوذِ داخلی را بر کنشِ جمعی و مشترک در رابطه با مسایلی چون افزایش دمای کره‌ی زمین، حفظ صلح، و شرکت‌جستنِ با شرایطِ برابر در دادگاهِ بین‌المللیِ جنایاتِ جنگی، ترجیح می‌دهد؛ و «جنگ علیه تروریسم» هم خودسریِ مُضحکی بیش نیست.

---

۱. اشاره‌ای است به نظریه‌ی مشهور فرانسیس فوکویاما، نظریه‌پرداز سیاسی آمریکایی، که در کتاب ***پایان تاریخ و واپسین انسان*** (۱۹۹۲) آمده است؛ در این کتاب فوکویاما استدلال می‌کند که با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و پایان جنگ سرد، پیش‌رفت تاریخ انسانی به پایان خود رسیده و تحول و تکامل ایدئولوژیک انسان در سر منزل نهایی خود که همان لیبرال دموکراسی غربی باشد، متوقف شده است.

دلایل امید به‌گسترش *نهادهای* دموکراتیک را به طور عمده باید در استدلال‌هایِ سلبیِ مهم جست‌وجو کرد: این‌که دولت‌های تک‌حزبی یا رژیم‌های نظامی که شیوه‌ی اداره‌ی حکومت و برنامه‌های‌شان موضوع نقدِ همگانی نیست، به ناکاراییِ اقتصادی و فسادِ ویران‌گر میل می‌کنند. چنین رژیم‌هایی ممکن است تقریباً به روزِ ورشکستگی و تورمِ سنگینِ پولِ بی‌ارزش شده بیفتند، که این امر خود می‌تواند نهایتاً مردم را به شورش، و حامیانِ دستگاه حکومتی را به یأس منفعلانه وادارد. مردمی که در شورش‌های اروپای شرقی در نوامبر ۱۹۸۹ فعالیت داشتند، قهرمانانه عمل کردند. مسلماً در میان آنان روحیه ای دموکراتیک وجود داشت. کارگران، انجمن‌های عبادیِ کلیسایی، و دانشجویان در شهرهای لایپزیگ، درِسدِن، برلین، پراگ، براتیسلاوا و دیگر شهرها نمی‌دانستند که پلیس و ارتش به روی آن‌ها آتش نخواهند گشود (گاه از فرمان آتش سرپیچی می‌کردند). با این‌که مردم یگانه علت سرنگونی آن رژیم‌ها نبودند و فقط فروپاشی آن‌ها را تسریع کردند، اما «قدرتِ مردم» و شجاعت انسانی به اثبات رسید. حزب کمونیست شوروی تلاش کرد تا سرانجام به وسیله‌ی *گلاسنوست* و *پروسترویکا*[1] و با حفظِ قدرت در قالبی خوشایندتر دست به اصلاحات بزند، اما کل نظام اقتصادی به سادگی فروپاشید. انقلاب‌ها اغلب زمانی شکل می‌گیرند که رژیم‌های کهن از درون فرومی‌پاشند، آن هم نه به علت اعمالِ حماسیِ انقلابیون در زمان بحران، که جانشینانِ نظامِ پیشین بعدها از یادآوری‌شان وجهه و اعتبار کسب می‌کنند (و اغلب فراموش می‌کنند که در آن زمان باناامیدی دست

---

۱. گلاسنوست به معنای فضای باز و شفاف سیاسی است، و پروسترویکا بر «بازسازی» و اصلاحات اقتصادی در اتحاد جماهیر شوروی (که در ژوئن ۱۹۸۵ توسط میخائیل گورباچف اعلام شد) دلالت دارد.

به چنین کارهایی می‌زدند)، بل در پیِ ناکارآمدیِ اقتصادی و سخت‌گیریِ اداری. به تقلید از مارکسیست‌های قدیمی باید گفت که قدرت‌مندتر بودنِ اقتصادهای دموکراتیک، «دلایلِ عینی» دارد.

اما مثالِ چین به درنگ وادارمان می‌کند. از کسانی که همچون فریدریش هایک[1] متأخر سرمایه‌داری را پدیدآورنده‌ی دموکراسی می‌دانند و حتا جهانی‌شدن را همچون نیرویی در نظر می‌آورند که دموکراسی را گریزناپذیر می‌کند، تقاضا دارم تا پُرشتاب‌ترین اقتصادِ در حال توسعه‌ی جهانِ سرمایه‌داری را که گرچه حکومت‌اش ظاهراً هم از نظارتِ گسترده بر جامعه عقب‌نشینی کرده و هم از آموزه‌ی برابری خواهی ــ ویژگی‌هایی دور از طرز فکرِ شایسته‌سالارانه ــ اما با این وجود حزبی که بر آن حاکم است هرگونه مخالفت سیاسی را سرکوب می‌کند، مورد مطالعه قرار دهند. آیا موفقیت اقتصادی می‌تواند افکار مردم چین را به طور کامل از مسایل سیاسی و دموکراتیک منحرف کند ــ نمونه‌ای کاملاً مدرن از «نان و هیجان» امپراتوری رُم ــ و آیا فساد، نفاق و اشتباهات زیان‌بار در رأس حکومت پدیدار خواهد شد؟ شاید سرگذشت راستین دموکراسی در غرب (نه آن‌چه هایک بازگو می‌کند ــ او احتمالاً دموکراسی پیشاسرمایه‌دارانه‌ی یونان و رُم را فراموش کرده است) از آن زمان آغاز می‌شود که نخبگان شروع به جدال بر سر برتری مطلق می‌کنند (قدرت، آدم‌ها را به این روز می‌اندازد)، و دست آخر یکی از جناح‌ها به قدرتِ مردم متوسل می‌شود، چه مردم از قدرت‌های بالقوه برخوردارند، خواه

---

۱. Friedrich August Von Hayek (۱۸۹۹-۱۹۹۲) فیلسوف سیاسی و اقتصاددان اتریشی - انگلیسی که به دلیل دفاع‌اش از لیبرالیسم کلاسیک و سرمایه‌داری بازار آزاد مشهور است.

در خیابان‌ها باشند یا در اتاق‌های هیأت‌مدیره‌ی بانک‌ها و شرکت‌های تجاری.

دیدگاه‌های خود من کاملاً روشن است، من امیدوار ام؛ اما همه‌چیز نسبی است و، به نظر من، حتا یک رژیم لیبرال دموکراتیک محض که با پرخاش‌گری از یک سرمایه‌داریِ مصرفیِ عمدتاً غیرسیاسی حمایت می‌کند، بیش از مدلِ کهنه‌ی شوروی یا حتا نمونه‌ی جدید چین قابل قبول می‌نماید. با این‌حال، ما بهتر از این‌ها می‌توانیم عمل کنیم. اوضاع تغییر می‌کند، همواره گزینه‌هایی برای تغییر وجود دارند که می‌توان از میان‌شان دست به انتخاب زد، همواره عوامل مؤثری هستند که می‌توان به‌کارشان بست به شرطی که نقطه‌ی فشار را بشناسیم؛ دگرگونی‌ها همیشه به آن سرعتی که ما می‌خواهیم روی نمی‌دهند، گاه چنین اند و گاه نه. اما در یک دموکراسی مدرن می‌توان دگرگونی‌ها را محقق ساخت، و بهترین راه تحققِ این دگرگونی‌ها هم نه روشی پوپولیستی بل شیوه‌ای بخردانه و دموکراتیک است. سیاست‌مدارانی که می‌خواهند مورد اطاعت قرار گیرند، می‌دانند که باید گوش بسپارند. این است دموکراسی.

آیا «دموکراسی‌ها»ی موجود می‌توانند به طور ریشه‌ای تبدیل به جوامعی دموکراتیک‌تر شوند؟ ترتیباتِ نهادیِ پیش‌رفته همراه مورد نیاز اند اما هیچ‌گاه به تنهایی برای ایجاد روحیه‌ی دموکراتیک بسنده نیستند. در قالب نظریه پاسخ کاملاً روشن است: پراکندگیِ قدرت. مورد بریتانیا و اروپا را در نظر آورید. آشکارا شواهد و دلایل محکمی برای کاهش و واگذاریِ برخی اختیارات میان دوطرف وجود دارد، در حالی‌که بعضی اختیاراتِ دیگر به درستی افزایش یافته‌اند. در واقع، برخی کارهای بزرگ هستند که نمی‌توانیم به تنهایی از عهده‌ی انجام‌شان برآییم، اما در بسیاری از امور

دیگر نیازی به اتحاد و یکپارچگی نیست، خواه از سوی بروکسل پیشنهاد شده باشد یا از سوی وایت‌هال و وست مینستر[1] (آیا واشینگتن را هم باید بیفزاییم؟). دیوید مارکاند[2] نظریه‌ای فصیح در این باره پرداخته است. ویلسون، نماینده‌ی پنسیلوانیا در سال ۱۷۸۷، حق داشت: «او قصد داشت هرمِ حکومت فدرال را تا ارتفاع قابل‌ملاحظه‌ای بالا برد، و برای این منظور می‌خواست بنیانی هرچه گسترده‌تر برای آن فراهم آورد.» با این همه، در خودِ بریتانیا دلایل خوبی وجود دارد که نشان می‌دهد چرا اقتصاد با گذشتِ دوره‌ای طولانی به طور فزاینده‌ای متمرکز شده است. منافع بسیاری در اقتصاد تجاریِ یک دولتِ لیبرال دموکراتیک وجودِ دارد و میزان این سود، عملی ساختنِ اندیشه‌های قدیمی دموکراسیِ مدنی، جمهوری‌خواهی مدنی، و جامعه‌ی «رو در رو» را دشوار می‌سازد. ارتباط، دست‌رس‌پذیریِ اطلاعات، شفافیت و حکومتِ باز، مطبوعات و رسانه‌های گروهی، این‌ها در واقع راه‌های نظارت بر حکومت مرکزی اند که قدرتی بسیار بیشتر از مشارکتِ مستقیم دارند. اما دلایل این امر که چرا اختیاراتِ حکومتِ محلی کاهش یافته، تقریباً یکسر ناخوشایند است.

جمهوری‌خواهی مدنی، که دربردارنده‌ی روحیه‌ی دموکراتیکِ مشارکتِ مستقیم است، می‌تواند و باید در محله‌ها، نواحی، و همسایگی‌ها به طور جدی ریشه داشته باشد؛ و تمام اختیاراتِ قابل واگذاری را باید واگذار کرد. نمی‌توان آزادی و یکپارچگی را با هم داشت. برای مثال، مطبوعاتِ

---

۱. بروکسل پایتخت واقعی اتحادیه‌ی اروپا است که بسیاری از نهادهای اروپایی از جمله شورای اتحادیه‌ی اروپا و کمیسیون اروپایی در آن قرار دارند، و بخش بزرگی از کار پارلمان اروپا در آن صورت می‌گیرد؛ وایت هال و وست مینستر هم به ترتیب، نمادهای دولت و پارلمان انگلستان هستند.

2. David Marquand

ملی ما در بریتانیا جنجال به پا می‌کنند که مداوای ویژه در سازمان خدمات درمانی و سرعت دست‌رسی به آن، تنها به قرعه‌ی «کد پستی» افراد بستگی دارد. اما در همان حال، روزنامه‌ها علیه تمرکزگراییِ اداریِ خشک و انعطاف‌ناپذیر هیاهو به راه می‌اندازند. این چنین، حکومت‌هایی که معتقد اند مطبوعات بیان‌گر افکار عمومی هستند، یا بیش از حکومت می‌توانند بر افکار عمومی تأثیر بگذارند، به تدوین استانداردهای ملی یا چارچوب‌هایی می‌پردازند که جایی برای اندیشه و عملِ جدی در رابطه با نیازها، اولویت‌ها، و ابتکارات محلی بازنمی‌گذارد. ترس از خودسریِ مطبوعات همچنین مانعِ بحث جدی درباره‌ی تقسیمِ اختیارات میان مرکز و نواحی، و البته میان مسایلِ فراخورِ زندگی عمومی و امور مربوط به زندگی خصوصی می‌شود. حق با توکویل بود. میزان بالایی از خودگرانیِ نواحی و گروه‌های درونِ دولت، برای آزادی در یک حکومتِ دموکراتیک ضروری است. معتقدان به جمهوری‌خواهی مدنی نیز با الهام از یونانی‌ها و رُمی‌ها چنین می‌اندیشیدند: در زیرگروه‌ها و نواحی، هرکجا که امکان دارد و تا جایی که ممکن است، باید به دموکراسیِ مشارکتی فعلیت بخشید. این وضعیت هم برای جامعه‌ی سیاسی خوب است و هم برای زندگی هر فرد. این‌که ما در نگاهِ دیگران به بهترین صورت جلوه کنیم، مسلماً به نوع نگاه ما به آنان ـ نگاهی اخلاقی، سیاسی، و دموکراتیک ـ بستگی دارد.

من یک اومانیست هستم. اما با بیشترِ مطالبِ کتاب رینهولد نیبور،[1] *رئالیسم مسیحی و مسائل سیاسی*، احساس همدلی می‌کنم: «گرایش انسان به عدالت دموکراسی را امکان‌پذیر می‌سازد؛ اما استعداد انسان برای

1. Reinhold Niebuhr

بی‌عدالتی آن را ضروری می‌کند.» خوش‌بینی‌ای که ما برای بازداشتنِ خودمان از نابودیِ آزادی‌های دموکراتیک و البته زیستگاه‌مان بدان محتاج ایم، باید بر بدبینی‌ای معقول استوار باشد.

برای مطالعه‌ی بیشتر

تقریباً هرآن‌چه درباره‌ی تاریخ اندیشه‌های سیاسی نوشته شده است، چه مستقیماً راجع به دموکراسی و چه تنها مرتبط با آن، و همین‌طور شمار زیاد کتاب‌های عمومی درباره‌ی أشکال نهادهای سیاسی ـ خواه «دموکراسی‌های مدرن» خوانده شوند یا نه ـ به موضوع ما مربوط و قابل استفاده اند. به ویژه در ایالات متحد، کلِ مطالعات سیاسی می‌تواند حول معناها و نهادهای دموکراسی انجام گیرد (حتا به‌گونه‌ای افراطی، زیرا اگر قرار است ما با نظام‌های دیگر درگیر جنگ باشیم، باید بفهمیم که آن‌ها عملاً چگونه کار می‌کنند؛ نیز برای اجتناب از این تصور که شیوه‌ی ما در کاربست دموکراسی تنها شیوه‌ی ممکن است، این مطالعات ضروری می‌نماید). بنابراین، من تصمیم گرفته‌ام که در گزینش کتاب‌ها، بی‌رحمانه اما امیدوارانه، سخت‌گیر باشم: در این‌جا کتاب‌هایی را که خودم طی سالیان دراز مورد استفاده قرار داده‌ام و در نوشتن این جُستارِ طولانی یا کتابِ کوتاه سودمندشان یافته‌ام، فهرست می‌کنم. حقایق بسیاری هست که آدم باید درباره‌شان موجز سخن بگوید. برای مطالعه‌ی آثار کلاسیک، چاپ‌های ویژه را پیشنهاد نمی‌کنم. چاپ‌های تحقیقاتی را می‌توان در مجموعه‌ی درخشان و جامعِ متونِ در حال چاپِ کمبریج درباره‌ی اندیشه‌ی سیاسی (انتشارات دانشگاهی کمبریج) یافت؛ اما انواع بسیاری از چاپ‌های معروف با جلد شمیز هم در دسترس است.

Advisory Group on Citizenship, *Education for Citizenship and the teaching of democracy in schools* (Qualifications and Curriculum Authority, 1998).

Horatio Alger, *Struggling Upward, or Luck Larkin's Luck*, ed. Carl Bode (Penguin Books, 1985).

Geoff Andrews (ed.), *Citizenship* (Lawrence & Wishart, 1991).

Hannah Arendt, The origins of Totalitariansim, 2nd edn (Allen & Unwin, 1958).

_ The human Condition (Cambridge University Press, 1958).

Aristotle, *The Politics.*

_ *Main Cuurents in Sociological Thought*, vol. 1 (Weidenfeld & Nicolson, 1965).

Raymond Aron, *Democracy and Totalitarianism* (Weidenfeld & Nicolson, 1968).

Benjamin Barber, *Strong Democracy* (University of California Press, 1984).

Max Beloff (ed.), *The Debate on American Revolution, 1761-1783* (Nicholas Kaye, 1949).

Isiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford University Press, 1969).

J. H. Burns, *Political Thought: 1450-1700* (Cambridge University Press, 1991).

Andrew Carnegie, *The Debate on the French Revolution*, 1789-1800 (Nicholas Kaye 1950).

Benjamin Constant, *Écrits politiques,* ed. Marcel Gauchet (Éditions Gallimard, 1997).

F. R. Cowell, *Cicero and the Roman Republic* (Pelican Books, 1956).

Bernard Crick (ed.), *Citizens: Towards a Citizenship Culture* (Blackwell and *Political Quarterly,* 2001).

_ Essays on Citizenship (Continuum, 2000).

_ *In Defence of Politics.* 5th edn (continuum, 2000),

_ *Basic Forms of Government* (Macmillan, 1973).

Colin Crouch, *Coping with Post-Democracy* (Fabian Society, 2001).

_ and David Marquand (eds), *Reinventing Collective Action* (Blackwell and *Political Quarterly, 1992).*

Robert A. Dahl, *Democracy and its Critics* (Yale University Press, 1991).

_ *On Democracy* (Yale University Press, 1999).

Cynthia Farrar, *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens* (Cambridge University Press, 1988).

S. E. Finer, *The Man on Hoeseback* (Pall Mall Press, 1962).

— *The History of Government*, 3 vols (Oxford University Press,1997).

M. I. Finely, *The Ancient Greeks* (Chatto & windus, 1963).

W. G. Forrest, *The Emergence of Greek Democracy* (Weidenfeld & Nicolson, 1966).

Carl J. Friedrich, *Constitutional Government and Democracy*, rev. edn (Ginn & Co., New York, 1950).

Andrew Gamble, *Politics and Fate* (Polity, 2000).

Ernest Gelner, *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals* (Hamish Hamilton, 1994).

Alexander Hamilton, John Jay, and James Madison, *The Federalist*

James Harrington, *Oceana-see* J. G. Pocock.

Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (Harcourt Bracc, 1955).

David Held, *Models of Democracy*, 2nd edn (Polity, 1966).

Christopher Hill, *Puritanism and Revolution* (Secker & Warburg, 1958).

Paul Hirst and Sunil Khilnani, *Reinventing Democracy* (Blackwell and *Polictical Quarterly*, 1996).

Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651).

Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American politics* (Cape, 1966).

Thomas Jefferson, *Political Writings*, ed. Joyce Oldham Appleby and Terence Ball (Cambridge University Press, 1996).

John Keane, *Democracy and Civil Society* (Verso, 1988).

Preston King, *Toleration* (Allen & Unwin, 1976).

Mario Attilio Levi, *Political Power in the Ancient Worl* (Weinfeld & Nicolson, 1965).

A. D. Lindsay, *The Modern Democratic State* (Oxford University Press, 1943).

John Locke, *Two Treatises on Government* (1689).

Niccolò Machiavelli, *The Discourses* (1531).

C. H. Mcllwain, *Constitutionalism Ancient and Modern* (Cornell University Press,1947).

C. B. Macpherson, *The Real World of Democracy* (Oxford University Press, 1966).

David Marquand, *The New Reckoning: Society, State and Citizens* (Polity, 1997).

Masao Maruyame, *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*, ed. Ivan Morris (Oxford University Press, 1963).

Lidia Storoni Mazzolani, *The Idea of the City in Roman Thought* (Hollis & Carter, 1967).

Christian Meier, *The Greek Discovery of Politics* (Harvard University Press, 1990).

Michael Mendle (ed.), *The Putney Debates of 1647: the Army, the Levellers and the British state* (Cambridge University Press, 2001).

J. S. Mill, *Autobiography* (1873).

_ *On Liberty* (1859).

_ *Considerations on Representative Government* (1861).

Barrington Moore Jnr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Allen Lane, 1967).

Reinhold Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems* (Faber & Faber, 1954).

Adrian Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World* (Routledge, 1990).

Dawn Oliver and Derek Heater, *The Foundations of Citizenship* (Harvester Wheatsheaf, 1994).

Plato, *The Republic.*

J. G. A. Pocock (ed.), *The Political Works of James Harrington* (Cambridge University Press, 1977).

_ *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton University Press, 1975).

John Rawls, *A Theory of Justice* (Clarendon Press, 1972).

Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (Allen & Unwin, 1943).

Richard Sennet, *The Fall of Public Man* (Knopf, 1977).

Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism* (Cambridge University Press, 1998).

Adam Smith, *The Wealth of Nations* (1776).

Herbert Spencer, *Man versus the State* (1884).

John Tebbel, *From Rags to Riches: Horatio Alger, Jr. and the American Dream* (New York, Macmillan, 1965).

Thucydides, *The Peloponnesian War.*

Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Révolution en France* (1856), translated under various titles.

— *Democracy in America,* 2 vols. (1835-40).

H.G.Wells, *The Future in America* (Harper, 1906).

نمایه‌ی نام‌ها

از کتاب‌های نشر مرکز

جامعه‌شناسی

داغ ننگ اروینگ گافمن/ مسعود کیانپور (برنده‌ی جایزه‌ی سومین دوره‌ی کتاب فصل (۱۳۸۶))

درآمدی به جامعه‌شناسی دین دکتر مسعود جلالی مقدم

در آینه‌ی شرق (گفتگو با اشیش ناندی) رامین جهانبگلو/ خجسته کیا

جامعه‌شناسی هنر ژان دو وینیو/ مهدی سحابی

صور بنیانی حیات دینی امیل دورکیم/ باقر پرهام

مطالعاتی در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک (۲ جلدی) ریمون بودُن/ باقر پرهام

درباره‌ی تقسیم کار اجتماعی امیل دورکیم/ باقر پرهام (کتاب تشویقی بیست و یکمین دوره‌ی کتاب سال)

جامعه‌شناسی پست‌مدرنیسم اسکات لش/ حسن چاوشیان

روش‌شناسی علوم اجتماعی ماکس وبر/ حسن چاوشیان

متفکران بزرگ جامعه‌شناسی راب استونز/ مهرداد میردامادی (کتاب سال دانشجویی (۱۳۸۰))

مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی ماکس وبر/ احمد صدارتی

ماکس وبر و اسلام برایان ترنر/ سعید وصالی

تجربه‌گرایی در جامعه‌شناسی دیوید ویلر، جودیت ویلر/ حسن شمس‌آوری

اومانیسم تونی دیویس/ عباس مخبر

ساختار علم و تکنولوژی در ایران و جهان شاپور اعتماد

مدیریت

دیگر پنیر نمی‌خواهم ریچارد تمپلر/ عباس مخبر، امین وکیل‌باشی

روانشناسی مدیر موفق جاگدیش پاریخ/ غلامحسین معتمدی

برنامه‌ریزی تعاملی راسل ایکاف/ سهراب خلیلی شورینی

زنان، مدیریت و رهبری مریلین منینگ و پاتریشیا هداک/ سهراب خلیلی شورینی

تضمین کیفیت لیونل استبینگ/ احمد جواهریان

ارگونومی برای مبتدیان ج. دال و ب. ویردمیستر/ علی پورقاسمی

ارگونومی در عمل محمدامین موعودی و علیرضا چوبینه

انسان، آنتروپومتری، ارگونومی و طراحی استفن فیزنت/ علیرضا چوبینه، محمدامین موعودی

از کتاب‌های نشرمرکز

باید میان دموکراسی همچون سامانی از ارزش‌ها و دموکراسی همچون مجموعه‌ای از ترتیبات نهادی، همخوانی برقرار باشد. این امر را وقتی می‌توانیم به بهترین نحو مشاهده کنیم که هم تاریخ ارزش‌ها و هم تاریخ نهادهایی را که دموکراتیک خوانده شده‌اند، مد نظر قرار دهیم. همواره باید به یاد داشته باشیم که ما اصطلاحی را به کار می‌بریم که در بیش‌تر جوامع و در قسمت اعظم تاریخ بشری هیچ معنایی نداشته است، و با این‌که بیش‌تر دولت‌های دنیای مدرن احساس نیاز می‌کنند تا خود را دموکراتیک بنامند، اغلب در مرز و یا فراسوی حدود خارجی کاربرد اصلی و تاریخی این اصطلاح جای می‌گیرند.

در این کتاب، سه حکایت نسبتاً متفاوت به موازات هم جریان دارند. نخست دموکراسی همچون نظریه‌ی دولت، دوم، دموکراسی به مثابه مجموعه‌ی ترتیبات نهادی یا دستگاه‌های قانونی؛ سوم، دموکراسی همچون شکلی از رفتار.

از کتاب‌های نشر مرکز در زمینه‌ی اندیشه‌ی سیاسی

جهانی شدن و آینده‌ی دموکراسی یورگن هابرماس / کمال پولادی

فرهنگ بومی و چالش‌های جهانی ترکی حمد / ماهر آموزگار

دموکراسی گفتگویی منصور انصاری

لیبرالیسم، معنا و تاریخ آن جان سالوین شاپیرو / محمدسعید حنایی کاشانی

جامعه‌ی باز پوپر پس از پنجاه سال ایان یاروی ـ پر لانگ / مصطفی یونسی

ISBN: 978-964-305-991-0
9789643059910

۳۹۰۰ تومان